UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH

Departamento de Filosofia

Por que rejeitar o reducionismo em Ética?

Falácia Naturalista e Superveniência Moral na obra de G. E. Moore

Dissertação de Mestrado

Fernando da Costa Cardoso

Orientadora: Prof. Dr. Lívia Mara Guimarães

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do curso de mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

BELO HORIZONTE – 2007

« Tant il est peu et de réussites faciles, et d'echecs définitifs »

Proust, Le temps Retrové, p.732

Agradecimentos

A minha orientadora, Livia, de perto e de longe leu e ouviu com atenção. Tudo que alguem na sua posição complicada poderia ter feito. Obrigado tambem por ter aceito o projeto num momento em que eu quase desisti e por tê-lo apoiado em todos os outros momentos em que talvez tivesse sido melhor ter passeado pelo Central Park.

Ao Arcade Fire, Smiths, The Organ, Kings of Convenience, Nico, Sonic Youth, Jens Lekman, Air, C.S.S. e Astrud Gilberto por terem fornecido a trilha sonora da dissertação e por terem abafado os chiados do outro lado.

O apoio financeiro recebido da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – que possibilitou a tranquilidade necessária para a realização da pesquisa e outros desenvolvimentos.

Agradeço ao Cyrio, meu contato com o mundo acadêmico, assim como ao Túlio e a Váleria, por terem lido em algum momento trechos da pesquisa e por terem sido bons amigos.

Ao pessoal de Floripa: Andre Bastos, Júlia, Fernando, Alessandro Pinzani e Válerio Rohden por terem me recebido nesse pequeno lado do paraiso.

A K. My wild palm. Só foi possível fazer a dissertação no momento em que te neguei. Obviamente o sofrimento não valeu o esforço.

Agradeço, e peço desculpas pelos momentos de caos que criei, a minha familia: ao Pedro, ao Zé e a minha mamãe. Essa dissertação é dedicada a vocês.

RESUMO

A presente dissertação aborda, no plano metaético, a questão da naturalização da ética a partir dos trabalhos de G. E. Moore (1873 – 1958). Moore desenvolveu uma argumentação visando testar a validade de uma ética naturalizada. Sua resposta inicial apresentada no livro *Principia Ethica (1903)*, negativa, passa pela constatação de que todas as tentativas nesse sentido acarretam um erro fundamental, a saber, a *falácia naturalista*, falácia essa que seria confirmada pelo experimento do *argumento da questão aberta*. Dessa posição inicial, nosso autor passou à defesa de uma posição não-naturalista no campo da ética. No entanto, as dificuldades em torno dessa posição levaram-no a uma reavaliação de suas posições iniciais e ao que pode ser considerado uma descoberta: o caráter superveniente das propriedades morais frente as propriedades naturais. É esse percurso que procuramos percorrer e compreender na dissertação.

ABSTRACT

This dissertation aims, in the metaethical level, to investigate the question of the naturalization of Ethics in the work of G. E. Moore (1873-1958). Moore has developed an argument aimed to test the truth of an naturalized ethics. His anwser, at his first book, *Principia Ethica* (1903), was negative because he sustained that every attempt to naturalize ethics implies in a mistake, the naturalistic fallacy, a fallacy which existence could be proved by the experiment of the open question argument. In answer to this, Moore developed and defended a non-naturalistic position in the ethical field. The difficults involved in this non-naturalistic conception of ethics nevertheless led him to review his initial position and to develop what could be view as a discovery : the supervenient character of the ethical properties over the natural properties. This is the path that the dissertation pretends to follow.

Sumário

Abreviaturas

A – "An Autobiography*"*. Moore:1942a.

CIV – "The Concept of Intrinsic Value in: Moore:1922 p. 253-75.

E – *Ethics*. Moore:1912.

NMP – "Nature of Moral Philosophy" in: Moore:1922 p. 310-39.

OKRW – Review of Brentano "The Origin of the knowledge of right and wrong". Moore:1903b.

PE – *Principia Ethica*. Moore:1903.

PE2 – Prefácio à segunda edição do *Principia Ethica*. Moore:1993.

PS – *Philosophical Studies*. Moore:1922.

PP – *Philosophical Papers*. Moore:1959.

RMC – "A reply to my critics". Moore:1942b.

SMPP – *Some Main Problems of Philosophy*. Moore:1953.

SW – *Selected Writings*. Moore:1994.

TEE – *The early ensays*. Moore:1986.

Nota acerca da versão utilizada do *Principia Ethica*

Existem no momento duas edições da obra *Principia Ethica*. A primeira contém a edição original de 1903, assinada "Trinity College, Cambridge. August, 1903". Essa edição foi revista por Moore em 1922 e acrescida de uma breve nota explicativa onde afirma que o livro segue sem qualquer alteração, afora correções tipográficas e erros gramaticais e uma breve menção à sua insatisfação com o texto final e com o fato de que se fosse corrigi-lo isso o levaria a reescrever todo o livro. Essa edição imperou até 1993, com sua paginação inalterada sendo a referência *standard* para citação da obra.

No entanto, nessa data, Thomas Baldwin editou uma "2ª edição" acrescida de um novo prefácio de sua autoria, do prefácio que Moore preparou para a edição de 1922 mas abandonou pelos motivos apontados acima e de dois outros textos: o artigo sobre o qual teremos oportunidade de nos debruçar no que se segue, "The concept of intrinsic value", e o capítulo sexto do livro *Ethics* (Moore:1911) intitulado "Free Will".

Apesar da bem-vinda reedição que disponibilizou o importante "Prefácio à 2ª edição" para um público mais amplo, a edição de Baldwin peca por ter alterado a paginação de um texto com quase cem anos de tradição. Por esse motivo, e como as duas edições seguem sendo utilizadas pelos comentadores, faremos referência não à paginação, mas à seção (simbolizada por "§"), comum às duas edições, onde a referência se encontra. Nas demais obras de Moore, faremos menção à edição padrão que pode ser consultada na bibliografia.

Por fim, quanto às traduções, utilizarei a edição portuguesa publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, datada de 1999[1], à qual farei referência com apenas algumas correções quando necessárias. Essa edição segue a de Baldwin na íntegra inclusive com os apêndices.

---

[1] Moore, G. E. 1999. *Principia Ethica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian. Tradução: Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos.

Introdução

O que proponho investigar é uma das respostas ao problema ético da relação entre valores e fatos ou, em outros termos, da relação fundamental entre **dever** e **ser**, centralizando-a na obra do fundador da metaética analítica: George Edward Moore (1873-1958).

A resposta de Moore - apresentada inicialmente em seu livro *Principia Ethica* (1903) - à relação entre esses dois campos lança um desafio ou, como interpretada contemporaneamente[2], de forma mais modesta, um empecilho a qualquer tentativa naturalista de "fundamentação" da Ética, ao negar a possibilidade de redução do campo propriamente ético (aquele cujas proposições envolvem termos como virtude, vício, dever**,** bom e mau) ao campo do ser (regido por propriedades naturais e abordado pelas diversas ciências como a física, a biologia, a psicologia e a sociologia).

Se esse resultado é alcançado, Moore o faz, no entanto, de modo diverso das estratégias usuais visando não uma defesa de uma brecha radical entre ser e dever, o que caracteriza, por exemplo, a resposta humeana[3], nem mesmo defendendo alguma versão não-cognitivista que coloca a Ética fora do campo da razão e das justificações[4], mas prioritariamente:

---

[2] Segundo Darwall, Gibbard e Railton:1992 e Hospers:1990, p. 348, a teorização de Moore não seria um argumento contra o naturalismo, mas um recurso metodológico. Para Sobel, a proposta de Moore causa um "embaraço" ao naturalismo (Sobel:2003).

[3] Ou, ao menos, a leitura tradicional que se faz das primeiras seções do terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*. De qualquer forma, grande mistério do *Principia* é a ausência, tanto de David Hume, quanto dos moralistas ingleses do século XVIII, *pace* à epígrafe da obra retirada do Bispo Butler.

[4] Pelo contrário, Moore, logo na abertura do *Principia,* defende como tarefa primordial da Ética "to give reasons for thinking that our statements about the character of persons or the morality of actions are true ou false". PE, §1. Em NMP ataca tanto o não-cognitivismo quanto o relativismo ético: "This view,

(1) mostrando os equívocos, em uma verdadeira rejeição, do que chamarei, de forma a deixar mais claro os limites da teorização de Moore, do reducionismo (que envolve formas de naturalização redutora mas outras propostas também) pela falácia naturalista e pelo argumento da questão aberta; e

(2) apresentando uma hipótese para o modo como o campo autônomo da Ética se relaciona com o campo do ser e com as propriedades naturais sendo que esse segundo aspecto da teorização mooreana deve ser entendido no contexto de um desenvolvimento de suas posições que o levaram a esboçar a noção de superveniência moral.

Esses dois momentos, que integram a defesa mooreana da especificidade da Ética, que é a intuição de Moore que dá unidade a sua obra ética, estão inseridos em algo maior que é o próprio projeto mooreano de compreensão da tarefa da filosofia enquanto um saber capaz de produzir conhecimento acerca da realidade ou daquilo que Moore prefere chamar de "Universo":

> Parece-me que a coisa mais importante e interessante que os filósofos tentaram fazer é nada menos do que isto: apresentar uma descrição geral do conjunto do Universo, mencionando todos os tipos mais importantes de coisas que sabemos estar nele, considerando em que medida é provável que existam nele tipos importantes de coisas que absolutamente não sabemos estar nele, e considerando também os modos mais importantes em que estes vários tipos de coisas estão relacionados entre si. [It seems to me that the most important and interesting thing which philosophers have tried to do this no less than this; namely: To give a general description of the whole of the universe, mentioning all the most important kinds of things which we know to be in it, considering how far it is likely that there are in it important kinds of things which we do not absolutely know to be in it, and also considering the most important ways in which these various kinds of things are related to one another] (SMPP, p.1).

Assim, diferentemente do projeto que predomina desde o positivismo lógico[5] e da epistemologia naturalizada de Quine (e esse é um motivo para voltarmos a prestar atenção à sua ética, mas também àqueles textos onde ele descreve sua compreensão do mundo), a formulação

therefore, implies that it is impossible for two men belonging to different societies ever to differ in opinion on a moral question. And this is a view which I find it almost as hard to accept as the view that no two men ever differ in opinion on one" (NMP, p. 336).

[5] Aliás, a síntese do positivismo lógico realizada por Ayer, apresenta uma versão, mesmo que preliminar, de um importante capítulo do desenvolvimento da teoria ética do século XX que foi a doutrina emotivista.

mooreana reserva um lugar para as "disciplinas" que apelam para outras qualidades ou propriedades além das "naturais". Segundo Stroll,

> Em contraste com o cientificismo desenfreado da filosofia atual, exemplificado pela epistemologia naturalizada de Quine, que sustenta que a filosofia é apenas uma extensão da ciência, ou variações ainda mais radicais que negam qualquer validade descritiva da filosofia, Moore apresenta uma poderosa defesa da autonomia da filosofia como capaz de nos fornecer uma verdadeira descrição do Universo (Stroll:1994, p. 15).

Essa capacidade da filosofia de fornecer uma descrição do Universo que nos cerca é constantemente retomada por Moore na fundamentação de sua teorização ética e teremos oportunidade de estudá-la no que se segue, uma vez que uma das hipóteses dessa dissertação é que a compreensão da ética de Moore só pode ser alcançada com um recurso a essa descrição. É ela que esclarece o passo fundamental para a Ética que é a sua compreensão da composição do Universo (enfim, as coisas, as proposições e as relações[6]) e aí, finalmente, a compreensão do que sejam as propriedades naturais e as propriedades não-naturais.

Afora isso, a compreensão da simplicidade e indefinibilidade da bondade ('good')[7] passa por uma compreensão dessa propriedade como algo *sui generis* inserido na própria estrutura, uma "teia de conceitos", do universo.

O quadro que se revela com essa investigação implicará na revisão da leitura apressada[8] do *Principia Ethica* e, em geral, da ética mooreana como uma defesa da Ética contra a naturalização. Longe disso, a crítica de Moore é feita contra reducionismos que, partindo tanto das ciências como do interior da própria filosofia, caso das éticas de cunho metafísico, empobrecem, até mesmo de modo perigoso, a nossa descrição do universo. Assim, temos um

---

[6] Sobre o uso mais ou menos vago dos termos proposição, propriedade, conceito, coisa, noção e idéia ver mais abaixo (em 1.2 e no apêndice ao final da dissertação) a discussão sobre alguns problemas da concepção mooreana. Ver também Baldwin:2004.

[7] Moore apresenta uma série de termos sinônimos: 'good', 'intrinsic value', 'ought to exist', 'absolutely good' e 'good in itself'. Esses termos são também sinônimos de expressões tais como "the greatest good of which the circunstances admit". Para uma lista ainda mais completa indico o artigo de Abraham Edel (in: Schilpp:1952). Traduzo esse termo como bondade de forma a enfatizar o que compreendo Moore está destacando como seu significado: a propriedade única e elementar da Ética.

[8] Dall'Agnol (Dall'Agnol:2005, p.21) faz um *pot-pourri* de depoimentos sobre as conseqüências dessa leitura apressada.

Moore realista, porém mais próximo de uma versão do realismo moral que não rejeita por si o naturalismo, mas algumas das aplicações extremadas que esse último assume. Por assim dizer, Moore rejeita Spencer e não Darwin (PE §30)[9].

Tendo em vista esse contexto de uma defesa veemente da tarefa da filosofia e da especificidade da Ética, a dissertação se estrutura de forma a esclarecer a argumentação mooreana contra o reducionismo.

O primeiro capítulo é dedicado ao aprofundamento da correlação entre a tarefa da filosofia e sua teorização ética, além de abordar algo essencial em ambas as investigações, a saber, qual método serve de instrumento para levar a cabo tais investigações.

Quanto a esse primeiro passo, deixo claro, o que, creio, se configura um equívoco dos intérpretes que caracterizam a Ética mooreana sem um recurso a sua concepção do Universo. A meu ver esse tipo de recorte perde a própria possibilidade de compreensão do projeto de Moore que fica então sob alvo de escárnio e chacota pelo ridículo de suas conclusões. Ora, se essas conclusões são assim compreendidas, isso se deve a terem ido buscar os fundamentos da Ética de Moore nas breves páginas do primeiro capítulo do *Principia Ethica* onde, na verdade, é impossível encontrá-los.

Assim, a Ética de Moore é feita como parte de um projeto não reducionista, e é somente aí que há uma crítica ou revolta contra o naturalismo, baseada na falácia naturalista e no argumento da questão aberta; crítica que, aliás, como veremos no capítulo final da dissertação, deve ser matizada. Mais ainda: esse aspecto não reducionista é a grande constante da teorização metaética de Moore, assim como, no aspecto normativo propriamente dito, a defesa do que hoje chamaríamos de cognitivismo. Sua defesa de uma autonomia ou, melhor ainda, de uma especificidade da Ética, o que torna inclusive plausível a ciência da Ética que formula, perpassa

[9] Como veremos com maior detalhe no capítulo 2, o que Moore rejeita na ética evolucionista de Spencer é o salto, que para Moore, não se encontra em Darwin, entre a afirmação de que 'x é mais evoluído' para a afirmação de que 'x é superior'. O exemplo que Moore fornece é primoroso no contexto de sua época: o fato de podermos matar os índios norte-americanos mais facilmente do que eles nos matam não significa que estejamos mais evoluídos na busca pelos fins éticos. Dennett:1995, p.466, apresenta algo análogo.

seus escritos desde o *Principia* até sua "Reply to my critics" onde, respondendo a C. D. Broad, reafirma, espantosamente dado o contexto de voga do emotivismo em que se deu a sua publicação e ao seu silêncio de quase 40 anos quanto à questões éticas, sua posição inicial.

Os textos de Moore a serem trabalhados nesse capítulo são: (1) as preleções realizadas em 1911 e publicadas em 1953, que constituem o livro *Some Main Problems of Philosophy* e (2) partes selecionadas dos seus primeiros textos publicados; entre eles, seções do *Principia* e de seus artigos, onde discute suas concepções ontológicas e metodológicas (em especial as questões relativas à definição conceitual como instrumento para o trabalho do filósofo). As datas desses escritos variam entre 1898 (ano de "The Nature of Judgment") e 1903 (ano de publicação, tanto do *Principia*, quanto de "The Refutation of Idealism").

O segundo capítulo da dissertação é dedicado a analisar as bases da rejeição mooreana de toda e qualquer redução da Ética. Faremos isso por meio da análise de sua tese principal: a de que a história da Ética está permeada por uma falácia e de que há uma forma de comprovar o caráter único do campo da Ética através do *argumento da questão aberta* (que confirmaria a bondade como propriedade única, simples e inanalisável).

O problema são as incertezas acerca das formulações mooreanas de seus principais argumentos. Entre os diversos sentidos que a falácia certamente possui, Rohatyn chega ao número expressivo de doze significados diferentes (Rohatyn:1987) e Baldwin, seguindo o prefácio que Moore escreveu em 1922 para uma segunda edição do Principia (PE2), considera ao menos três que se entrecruzam na obra de forma irredutível (Baldwin:1991, p.70).

Assim, afirma Moore:

> No que se refere à 'falácia naturalista', confundi as seguintes três afirmações: (1) "Fulano identifica Bondade com um predicado que não é B", (2) "Fulano identifica Bondade com um predicado analisável" e (3) "Fulano identifica Bondade com um predicado natural ou metafísico". [... with regard to the 'naturalistic fallacy', I confuse the three assertions: (1) 'So and so is identifying G with some predicate other than G', (2) 'So and so is identifying G with some analyzable predicate', and (3) 'So and so is identifying G with some natural or metaphysical predicate'] (PE2, p.16-17).

Como veremos, a diversidade das formulações mooreanas sobre a falácia implica, necessariamente, uma escolha hermenêutica. Essa escolha não ocorre, no entanto, de forma puramente arbitrária, haja vista a possibilidade de nos referirmos; seja aos textos que fornecem indicações das origens e motivos de suas concepções; seja aos textos onde reformula, respondendo a seus críticos ou em busca de maior clareza, suas teses iniciais.

Por naturalização da Ética, entendemos com Moore, todas aquelas tentativas de redução - mais ou menos fortes - da Ética a um ou a outro campo dos estudos científicos ou "as teorias éticas que proclamam que o único bem consiste numa dada propriedade das coisas, que existe no tempo; e proclamam-no com base na suposição de que a bondade pode ser definida em função dessa propriedade" (PE §27). Assim, há tentativas *biologizantes* (como as de Dennett, de forma mais fraca e mais complexa, e as da sociobiologia, de forma mais radical), *psicologizantes* (como as abordagens behavioristas exemplificadas em *Walden II*) e *sociologizantes* (como as teses marxistas). No *Principia,* os autores contemporâneos a Moore criticados possuem posições que apresentam certas analogias a essas. Assim, Spencer pode ser compreendido como alguém que "naturalizaria" a Ética por meio da Biologia e de certa sociologia; Aristóteles e os utilitaristas teriam paralelos, ao adotar a virtude ou o prazer como definindo 'bom', a alguma posição *psicologizante.*

A abordagem mooreana às teorias que cometem a falácia "naturalista" é feita, no entanto, de forma mais ampla e complexa, como fica claro na extensão que ele dá ao argumento abarcando também teorias metafísicas como o kantismo e algumas formas de idealismo ou qualquer outra que confunda bondade, esse predicado simples, com qualquer outro predicado, mesmo que esse outro predicado pertença também ao campo "das coisas que pura e simplesmente não existem".

É necessário, portanto, perguntar o que há de comum entre essas teorias. E o que há de comum a essas diversas teorias é identificar ou definir equivocadamente algo único e indefinível com alguma outra coisa. A isso Moore chamará de falácia naturalista. O que defendo, portanto, é

que a compreensão da falácia como uma redução ou identificação indevida, ou seja, uma identificação da bondade, entendida nas bases dos esclarecimentos fornecidos no capítulo 1, com um predicado outro que não a bondade, apresenta primazia como um guia para a leitura do *Principia* frente à tradicional interpretação da argumentação mooreana como uma refutação do naturalismo. Essa compreensão apresenta a vantagem de se adaptar ao que Moore insiste, em diversos momentos da obra, da falácia ser algo bem simples de se perceber e de se evitar, espantosamente não percebido anteriormente[10].

Assim, tomando a falácia como um erro de identificação (afinal, Moore rejeitará posteriormente o seu próprio uso do termo "falácia"[11]), entendemo-la como a má compreensão de que, apesar da província da Ética estar sempre, de alguma forma, associada a propriedades como as naturais ou metafísicas (afinal, a bondade não é sem mais, dependendo temporalmente de um "substrato" natural), ela possui uma especificidade e é irredutível. Isso, porque o fundamento da Ética, a bondade, é algo simples e único. E ser "algo simples e único" na formulação mooreana é estar presente de forma irredutível na própria estrutura do universo, ou seja, é ser algo co-extensivo apenas com si mesmo.

A remissão à concepção do Universo de Moore, apresentada no Capítulo 1 da dissertação, é então fundamental e a interpretação da falácia como um erro deste tipo é compatível com essa visão. Para o filósofo, o Universo é composto por conceitos simples e pelas diversas relações e pelos graus de associação entre esses conceitos que formam a diversidade que o Universo aparenta. Um quadro completo dessas propriedades e das relações que mantêm entre si é a tarefa da filosofia e das diversas disciplinas que a compõem. No caso da ciência da Ética, a propriedade privilegiada é a "bondade" e o modo da investigação somente pode ser aquele que "ou afirma em que grau as coisas em si possuem esta propriedade, ou então, afirma haver relações causais entre outras coisas e aquelas que a possuem" (PE, § 23). E as teorias que

[10] Com as exceções de Sidgwick (PE, §14 e também §36) e Brentano (PE, prefácio).
[11] Segundo ele, tomado num sentido muito "lato" (PE2).

procuram compreender essa propriedade não podem, portanto, nunca ser de um tipo que a definam como o fazem aqueles que "naturalizam" a Ética ao afirmar, por exemplo, que a bondade é o prazer. Isso acarretaria redução e empobrecimento do quadro mesmo de nossa visão de mundo. E é contra isso especificamente que Moore se revolta em sua metaética e é esse o sentido de sua rejeição ao "naturalismo" ou, mais propriamente, ao reducionismo. Justificarei esse ponto pela questão da co-extensibilidade dos conceitos e de como Moore compreende a bondade como sendo co-extensa apenas consigo mesma.

Além do mais, tomando a falácia como um erro de identificação dessa propriedade *sui generis* com alguma outra propriedade (notadamente com o prazer ou o prazeroso e com alguma propriedade supersensível), os resultados do argumento da questão aberta mantêm-se compatíveis. Tal argumento afirma que, sempre quando apresentamos uma definição da bondade, ainda assim, podemos perguntar se isso é bom. O fato de as definições apresentadas nunca esgotarem o significado da bondade comprova que o ponto central da formulação mooreana está na afirmação de que se trata de conceitos diferentes, os quais não podem ser meramente substituídos um pelo outro. Assim, por exemplo, a definição hedonista, apesar da vagueza do que toma como prazeroso, é incapaz de apreender todo o conteúdo em questão. Mais ainda: toda definição proposta, que não contenha em si mesma termos morais (termos como virtude, vício, dever, certo, bom, mau[12]), que não seja de certa forma redundante como "bom é bom", jamais passará no teste deixando sempre a questão em aberto. Nesse sentido, o argumento da questão aberta confirma a bondade como simples e único. No entanto, a leitura do argumento da questão aberta não foi limitada a essa constatação. Este argumento foi compreendido de forma mais ampla como apontando a existência mesma de um conceito, o que gera problemas na compreensão da argumentação de Moore. Problemas que tiveram por conseqüência a

[12] No *Principia* (PE, §1) Moore lista, como exemplos inegáveis de que estamos lidando com proposições da Ética, os seguintes termos: *virtue, vice, duty, right, ought, good e bad*. No entanto, em RMC ele é mais cuidadoso e dá a entender que sua compreensão da linguagem, ou ao menos do uso dos termos em questão, tornou-se mais maleável e que uma análise mais cuidadosa é necessária a fim de se determinar o caráter ético de uma expressão ou termo.

interpretação, de certa forma justificável devido a certas afirmações vagas presentes no *Principia*, da argumentação mooreana como apontando algo misterioso.

Para além dessa "rejeição", procuro analisar a parte positiva da teorização mooreana no que ela tem de mais interessante a fornecer no campo da metaética: uma resposta à pergunta de como, defendendo uma ética não reducionista, podemos pensar as relações desse reino *sui generis* com o reino das propriedades naturais.

Farei isso no capítulo final através de dois momentos. Ainda no interior do *Principia Ethica*, abordo como sua primeira resposta leva a uma versão infeliz e insustentável dessas relações que é o "não-naturalismo". Como procuro mostrar, essa primeira versão, afora o problema de batismo, erra e, nesse erro, passa a ser alvo das críticas a que habitualmente é submetida, ao passar da constatação de que a Ética não pode ser reduzida para a afirmação de um não-naturalismo não justificado.

A formulação da maturidade, no entanto, que como veremos encontra na noção do caráter superveniente da Ética sua maior descoberta, esclarece ainda mais como a crítica de Moore é feita contra o reducionismo e não, propriamente, contra o naturalismo. Nesse segundo momento, baseado prioritariamente no seu artigo "*The Concept of Intinsic Value*", abordo o nascimento da noção de superveniência[13] como uma resposta às dificuldades de caracterização de um campo irredutível e autônomo, porém, dependente[14].

Como veremos, trata-se tanto de uma transformação quanto uma adequação da resposta de Moore, que passa da radicalidade aparente do não-naturalismo no *Principia Ethica* à noção de superveniência e a noção envolvida de uma sobreposição necessária, entre a Ética e suas propriedades e as propriedades naturais. Mais ainda: trata-se de uma revolução na própria história da filosofia ao transformar a questão tradicionalmente vinculada a Hume de uma brecha radical

---

[13] Sobre a origem da noção de superveniência na Ética ver, por exemplo, Kim:1984 p. 154s e Horgan:1993.

[14] O que é coerente com a leitura da falácia que apresento. Hare:1997 critica os naturalistas por confundirem o caráter superveniente da Ética com um ou outro modo de acarretamento ("entailment") que possibilitaria uma mera redução.

entre ser e dever. Como diz Robert Brandom, trata-se, sobretudo, de uma domesticação (Brandom:1994 p.47).

***

Antes de começar, devo apontar um limite grave da dissertação que apresento: a ausência de uma interpretação do *Principia Ethica* condizente com a complexidade das dificuldades editoriais desse livro. O *Principia* reagrupa partes das conferências ministradas em Londres em 1899 e de suas dissertações de 1897 e 1898[15], juntamente com material mais recente (além de trechos no interior de capítulos antigos, os capítulos IV e VI são inteiramente novos).

Esse mesmo momento, 1897-1903, é fundamental na transformação intelectual que moldou o pensamento de Moore. É nesse período que Moore abandona definitivamente o Idealismo[16] que sustentava e se encaminha, junto com Russell, para a formulação do atomismo que sustentará, de forma mais clara, a partir da segunda metade da primeira década do século XX.

Nesse sentido, essa transformação é sentida no *Principia*, as partes mais antigas e as mais novas apresentam diferenças no tratamento da argumentação e reconheço esse limite como uma falha grave para o projeto desenvolvido nessa dissertação. Apesar de não servir como justificação, devo apontar que, com a possível exceção de Baldwin (que não leva esse ponto às últimas conseqüências[17]), os comentadores que consultei também não visaram esse aspecto. Dall'Agnol:2005, devido à própria motivação de sua obra que encontra mais do que tudo, em Moore, um ponto de partida para seus próprios desenvolvimentos, e Hutchinson:2001,

[15] Essa última publicada em 1991 sob o título de *The Elements of Ethics*. As outras duas não foram publicadas.
[16] "Refutation of Idealism" apareceu na *Mind*, em 1903.
[17] Os desenvolvimentos que ele realizou em Baldwin:2004 são bem mais acabados e interessantes do que aqueles presentes em sua monografia dedicada a Moore (Baldwin:1992).

praticamente não se atém a esse aspecto. Sobel:2003 menciona e faz algumas observações sobre o tema, mas nada com a atenção, talvez escolástica, que creio ser necessária a tarefa[18].

Como defesa posso alegar que, para a dissertação derivada daí, seria necessário outro autor, alguém mais cuidadoso e paciente com o objeto analisado, talvez alguém que, em termos mooreanos, o tomasse como um valor em si e não como meio.

---

[18] Uma tábua apresentando as passagens recentes e as reaproveitadas é fornecida por Baldwin na sua edição do *Principia*.

1

As origens da argumentação

"Um eminente filósofo certa vez comentou que, para compreender realmente as doutrinas centrais de um pensador original, é necessário, em primeiro lugar, aprender a visão particular do universo que se acha no cerne de seu pensamento, em vez de atentar para a lógica de seus argumentos. É que estes, por mais persuasivos e intelectualmente impressionantes que sejam, em geral são apenas as antefortificações – as armas defensivas contra as objeções reais e possíveis por parte de críticos e adversários efetivos e potenciais".

Isaiah Berlin. "*Joseph de Maistre e as origens do facismo*".

Se há algo que caracteriza a prosa de Moore, tanto nos escritos éticos, quanto naqueles dedicados à sua epistemologia dos *sense-data* e à sua defesa do senso comum, é a dificuldade em se encontrar afirmações definitivas. Baldwin caracterizou essa dificuldade como o estilo mooreano[19]: um misto de insegurança e autocrítica, que correm paralelamente em seus escritos consternando o leitor e produzindo momentos de extremo tédio nas infinitas tentativas de "clarificação". Os motivos talvez sejam outros no caso do *Principia Ethica,* onde Moore é profundamente otimista e confiante, mas mesmo com esse outro humor, a obra, nas suas tentativas de clarificação, parece se contorcer em infinitas tentativas de dizer o mesmo, como já reclamava Wittgenstein[20].

Entretanto, e esse é um dos dilemas de qualquer leitor atento da obra, longe de dizer o mesmo, cada uma das tentativas mooreanas de definir e clarificar a bondade, "a" falácia naturalista e o não-naturalismo trazem consigo elementos novos para a compreensão de sua teorização. Esse aspecto, talvez positivo, no entanto, é minado quando essa constante reformulação, motivada por uma busca incessante por clarificação, dificulta a compreensão, nas formulações tornadas canônicas, dos verdadeiros significados que sustentam a argumentação.

---

[19] Essa caracterização do estilo mooreano está presente tanto em Baldwin:1991 quanto em Regan:1986. Para Baldwin, é esse misto de insegurança e método que faz Moore perder páginas preciosas com suas dúvidas em torno de como definir os conceitos-chave de sua argumentação (o que faz com que acabe por perder o foco nas suas investigações).

[20] A passagem está no volume editado por Von Wright (Ed.) 1995. *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters.* Oxford, Blackwell, p.13. Concordo com a afirmação de Wittgenstein sem concordar com os motivos apresentados. De fato, às vezes, Moore parece preso naqueles meandros que uma vez prenderam Sócrates quando este, no *Político*, se viu às voltas com as divisões infinitas na classificação dos pastores. *Político* 261b-262a.

Partindo dessa constatação, procurarei neste capítulo apontar as bases da formulação dos argumentos mooreanos no que dizem respeito à Ética. Buscarei as bases que levam à formulação da falácia naturalista, do argumento da questão aberta e do não-naturalismo. Fundamental nesse sentido é a afirmação de Moore da bondade como algo simples e indefinível que procuro explicar nesse primeiro capítulo.

A hipótese que procuro testar, e que será desenvolvida no próximo capítulo, é a de que sua formulação interpretada comumente como crítica ao naturalismo é feita não contra as contribuições que as diversas ciências naturais possam fazer à Ética e, por isso, ela é ampliada também às teorias de cunho metafísico[21], mas contra a utilização do conhecimento científico ou metafísico de forma a reduzir a Ética a algo que ela não é. Assim, a epígrafe do Principia, "tudo é o que é e não outra coisa", de fato fornece uma chave para a leitura desse texto intrincado e, no presente capítulo, procuro esclarecer o que, na Ética, é o que é e não outra coisa: a bondade.

Como procurarei deixar claro nesse capítulo, e como será demonstrada de maneira mais detalhada no capítulo seguinte, a leitura dos seus argumentos como uma refutação do naturalismo em Ética se deve a vários motivos. Desde o nome enganoso que Moore dá para seu principal argumento, "a falácia *naturalista",* passando pela própria estratégia argumentativa do *Principia*, mas, principalmente, à desconsideração do pano de fundo onde Moore, ao definir e esclarecer sua concepção sobre o que, afinal, é a bondade, sustenta sua teoria dos valores e sua argumentação Ética.

É esse pano de fundo; onde Moore apresenta sua concepção do conceito como elemento constituinte do Universo (tema de 1.1) e suas concepções de uma metodologia que reflita a estrutura desse Universo composto de conceitos (tema de 1.2) e da estrutura da ciência da Ética

---

[21] "Metaphysical Ethics". O capítulo 4 do *Principia* é dedicado a elas. Essa ampliação da falácia naturalista sem que se mude sua denominação é justificada por Moore na §25 do *Principia*: "It should be observed that the fallacy, by reference to which I define 'Metaphysical Ethics", is the same in kind, and I give it but one name, the naturalistic fallacy" (PE, §25). Na §12 explica qual ponto acredita ser mais importante: "I do not care about the name: what I do care about is the fallacy. It does not matter what we call it, provided we recognize it when we meet with it" (PE, §12). Volto a esse assunto no próximo capítulo.

(tema de 1.3); onde encontramos os significados de natural, não-natural, "objeto simples e indefinível do pensamento" e intuição. Todos eles termos-chave para a argumentação ética de Moore e esclarecedores de como sua argumentação é, mais do que tudo, uma rejeição ao reducionismo.

Outra forma de compreendermos o objetivo desse capítulo é afirmar que ele pretende explicitar a seguinte passagem do *Principia Ethica*:

> Não há, assim, qualquer dificuldade intrínseca na tese de que 'bom' denota uma qualidade simples e indefinível. Há muitos outros exemplos de qualidades assim. [There is, therefore, no intrinsic difficulty in the contention that "good" denotes a simple and indefinable quality. There are many other instances of such qualities]. (PE, §10).

Tendo achado essa afirmação difícil e visando esclarecer esses temas, minha primeira parada (1.1) será a teoria do conceito de Moore. Essa teoria estrutura a concepção de Universo de nosso autor que, como veremos, é composto em última instância por uma miríade de conceitos que são os blocos elementares de toda a realidade, inclusive da dimensão ética (onde a bondade é identificada como o conceito primitivo). Atento apenas que não é minha intenção uma apresentação completa dessa "ontologia" mooreana. Vou a ela e aos textos onde é formulada com um fim: melhorar nossa compreensão da Ética e, nesse sentido, a apresentação é limitada por essa intenção, que pode ser compreendida no marco da afirmação de Moore sobre a simplicidade da bondade. Os textos em questão são aqueles publicados entre 1898 e 1903[22] onde vemos um dos nascimentos da filosofia analítica e onde Moore, juntamente com Russell, empreende a chamada "refutação do idealismo". Em busca da sua compreensão da filosofia e de algumas especificações na sua concepção do que é real abordo SMPP, que é um texto um pouco posterior a esse período (de 1909), mas que conserva inalteradas algumas das posições anteriores que serão, no entanto, abandonadas por Moore à medida de seu amadurecimento.

Feita essa investigação em torno da teoria do conceito em busca do significado da afirmação de Moore sobre a "simplicidade da bondade", passarei a uma exposição (tema da seção

[22] "The Nature of Judgment" (1898) e "The refutation of idealism" (1903).

1.2) do tema da indefinibilidade da bondade. Como veremos, esclarecer a afirmação, central no *Principia*, de que a bondade é indefinível passa por um esclarecimento do próprio método que Moore propõe para a investigação filosófica e, de certo modo, para qualquer investigação que busque conhecimento propriamente dito. Esse método gira em torno da noção de definição conceitual.

Relacionando os dados obtidos na seção 1.1 com as características do seu método, veremos como a questão da indefinibilidade é mais complexa do que uma leitura apressada de certas passagens evidencia e como, por outro lado, o mistério que essa mesma leitura apontava é menos obscuro referindo-se essencialmente à natureza dos conceitos.

Assim, entendida no contexto da teoria ou doutrina do conceito, a definição conceitual deve ser compreendida como uma dupla investigação: de uma parte, é uma investigação analítica que procura esclarecer os elementos fundamentais que compõem o Universo. Assim, nesse momento, trata-se essencialmente de análise enquanto decomposição em analogia mesmo à decomposição que a Física realiza[23]. Essas partes fundamentais são os conceitos e, no caso da Ética, essa investigação analítica revela, frente à aparente diversidade de termos como "justo", "bom", "mal" e "correto", a bondade como conceito exclusivo, único e *sui generis* a partir do qual a investigação ética se fundamenta e a partir do qual todos esses outros termos podem ser definidos. Digo definidos uma vez que a investigação realizada pela definição conceitual não se resume a esse momento analítico que esclarece os simples do Universo. Há um segundo momento, construtivo, sintético, onde o método de investigação preconizado por Moore, baseado na definição conceitual, procura descrever as relações que os elementos simples, descobertos através da análise, mantêm entre si.

---

[23] Peter Hylton, por exemplo, afirma que "a validade deste processo de decomposição, ou análise, enquanto um método filosófico é um dos pontos centrais da nova filosofia de Moore e Russell e um ponto de forte desacordo frente a seus precursores idealistas. É importante notar que Moore e Russell, nesse momento, pensavam a análise quase em analogia à decomposição física. Não é uma questão de definição de palavras, mas de encontrar as partes com as quais as coisas são constituídas". Hylton:1981, p. 376

Esse aspecto é importante, pois diz respeito à tese de Moore quanto à relação entre filosofia e ciência, relação que esclarece a própria concepção de Ética do autor. Para Moore, a diferença em relação à ciência não é nem metodológica, nem referente a uma divisão de tarefas (a ciência realizando sínteses e a filosofia, análises), mas uma diferença quanto aos objetos visados e quanto ao escopo. Enquanto a investigação científica é, por definição, limitada aos objetos naturais e a afirmações referentes às características particulares desses objetos (por isso há ciências especializadas), a investigação filosófica visa os objetos não-naturais, como a bondade, que não são percebidos por nossa sensibilidade. Além disso, a filosofia propõe uma visão de todo do Universo que não faz parte propriamente do projeto científico fornecer.

Nesse sentido, a concepção mooreana da Filosofia se coloca como parte de uma investigação mais ampla (que não somente busca os constituintes básicos do Universo pela análise, como também investiga as relações que esses constituintes mantêm entre si por meio da síntese), que permite à Filosofia participar da empresa humana em torno do conhecimento enriquecendo nossas concepções acerca do Universo.

Esclarecer isso nos ajuda a compreender a própria concepção de Moore da Ética e da sua irredutibilidade. Por compartilhar com as ciências naturais o mesmo método, trata-se de uma ciência da Ética e o *Principia* é compreendido como um "prolegômeno a toda ética futura que se pretenda científica" (PE, p.v). É de forma a compreender esse empreendimento que, ao fechar o capítulo, na seção 1.3, passo para a concepção da ciência da Ética e das suas diversas partes tais como formuladas no *Principia Ethica.* Apesar de breve, tal seção é importante por justificar o recorte que faço no restante da dissertação abordando apenas as questões "metaéticas". A justificação desse recorte pode, acredito, ser dada a partir das diferentes perguntas que Moore sustenta como sendo específicas da Ética e na anterioridade que a pergunta "o que é a 'bondade?'" possui em relação às demais questões normativas e práticas, além da importante transformação do recurso à intuição no interior da Ética que Moore, na esteira de Sidgwick, realiza.

1.1 – A concepção de Moore da estrutura do Universo: a simplicidade da bondade

São quatro os pontos que destaco nessa seção de modo a esclarecer a afirmação de Moore no *Principia* acerca da simplicidade da bondade: (1) o modo como, partindo da perspectiva do senso comum e da investigação das diversas ciências, a filosofia, compreendida como aquela investigação que busca uma visão de todo do Universo, revela os constituintes do Universo; (2) o que chamo de teoria ou doutrina do conceito, ou seja, a tese de Moore de que a investigação realizada pela filosofia aponta o Universo e aquilo que percebemos e que as diversas ciências investigam como compostos, em última instância, por elementos mais simples que são os conceitos e a clivagem, característica do próprio Universo, entre conceitos naturais e não-naturais; (3) tendo em vista que a presente investigação diz respeito à Ética, procuro esclarecer as características das propriedades não-naturais uma vez que Moore aponta a bondade como pertencendo a essa categoria e uma vez que essa afirmação acerca de uma não-naturalidade da bondade foi mal compreendida pelos intérpretes; e (4) traço uma comparação entre os objetos naturais e as propriedades não-naturais apontando a existência no tempo como a principal diferença entre esses dois tipos de conceitos e a noção, importante na ética, da bondade como não existindo sem mais e como sempre dizendo respeito aos objetos naturais.

A concepção mooreana da tarefa da filosofia

> O que tenho a dizer não é dirigido àqueles que estão interessados em qualquer ciência particular, tal como a lógica, a definição ou a psicologia, mas a todos que estão interessados na questão do que é o mundo. [What I have to say is not addressed to those who are interested in any particular science, such as logic, definition, or psychology, but to all who are interested in the question what the world is]. (Citado por McKeon In: Schilpp:1942, p.453[24]).

---

[24] Passagem presente no artigo de Moore "Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series. Vol. 1, 1900-1901, p.103.

Essa passagem aponta o interesse principal de Moore ao fazer filosofia: apresentar uma concepção de mundo e essa concepção, diz respeito, sobretudo, a investigação em busca de "uma descrição do Universo como um todo". É essa a tarefa da filosofia. E, para cumpri-la, a filosofia se ocupa principalmente em, partindo da diversidade de concepções do senso comum e dos progressos do conhecimento científico, fornecer uma imagem integrada da estrutura do Universo que ressalte o que o compõe e como os diversos elementos que o compõem se relacionam entre si:

> Parece-me que a coisa mais importante e interessante que os filósofos tentaram fazer não é senão: fornecer uma descrição geral de todo o Universo, mencionando todos os mais importantes tipos de coisas que sabemos estar nele, e também considerando os mais importantes modos pelos quais esses vários tipos de coisas se relacionam entre si. [It seems to me that the most important and interesting thing philosophers have tried to do is no less than this; namely: To give a general description of the whole of the Universe, mentioning all the most important kinds of things which we know to be in it, and also considering the most important ways in which these various kinds of things are related to one another]. (SMPP, p.1).

O ponto de partida dessa investigação, assim como da investigação científica, são aquelas crenças que constituem a "perspectiva do senso comum"[25]. Suspendendo o juízo acerca da completude que a perspectiva do senso comum possa implicar[26], Moore avalia que há, no mínimo, dois tipos de coisas que "certamente estão no Universo": os objetos materiais e os atos de consciência.

[25] Não irei discutir mais profundamente a questão do recurso ao senso comum na filosofia mooreana. Em primeiro lugar, devido ao escopo da dissertação e, em segundo lugar, devido à falta de interação que há entre as análises mooreanas sobre esse tema e a Ética. Na Ética, Moore faz pouco recurso a essa perspectiva (excetuando algumas indicações sobre como adotar uma conduta) que, no entanto, ocupa lugar central em sua epistemologia e em suas análises do ceticismo epistêmico. Soames:2003, p. 70, afirma: "No idea is more associated with G. E. Moore than the idea of starting with pre-philosophical certainties about particular cases, and using them to confirm or disconfirm general philosophical principles, rather than going the other way around. None of his contributions to philosophy match this for lasting importance. How ironic, and what a pity, that he didn't follow this method in ethics. Had he done so, the crippling philosophical tension in his ethical views might have been, to some significant degree, alleviated". No mesmo sentido, Baldwin:1991 p.68.

[26] A completude e a busca por ela é especificidade da filosofia. "Common Sense has no view as to the Universe as a whole" (SMPP, p.17)

Os objetos materiais, o que há de mais comum no Universo, são caracterizados por se situarem numa correlação entre espaço[27] e tempo e por sua independência em relação aos atos de consciência ("são um tipo de coisa que existe quando não estamos conscientes deles" e existiram e continuarão a existir na ausência de atos de consciência).

Os atos de consciência, pelo contrário, dependem de algum objeto material ao qual estão indissociavelmente relacionados e sua existência se dá, sobretudo, no tempo. Nisso Moore segue aquela tradição moderna que sustenta que, por não haver como localizar algum ponto específico em que os atos de consciência se localizam nos corpos individuais, não haveria como sustentar que esses atos estejam no espaço.

O que importa para a presente investigação é que são esses os dois tipos de coisas que compõem a classe dos objetos naturais. Sejam quais forem as diferenças entre eles (ver SMPP, p. 5-14), o que nos interessa é a caracterização de Moore acerca dos objetos naturais como existindo no tempo:

> O que significo, então, quando digo que todos os objetos materiais e todos os nossos atos de consciência estão no tempo é o seguinte: que cada um deles ou existiu no passado, ou existe agora, ou existirá no futuro; ou isto, ou então, todos os três: existiu em algum tempo no passado, existe agora, e existirá no futuro: ou isso, ou então, todos os três: que existiu em algum momento do passado, que existe agora, e que existirá no futuro. [What I mean, then, when I say that all material objects and all our acts of consciousness are in time, is this: that each of them either did exist in the past, or exists now, or will exist in the future; either this, or else, all three: both did exist at some time in the past, does exist now, and will exist in the future]. (SMPP, p. 11-12).

É essa a característica principal dos objetos naturais e não podemos dizer nada acerca deles - não há conhecimento acerca deles - se não os consideramos como inseridos no tempo; como participando da estrutura causal do Universo; como possuindo existência no sentido próprio. E essa característica traz à tona um segundo aspecto central das concepções do senso

[27] Os objetos materiais estão no espaço e isso se comprovaria pelo fato de apresentarem entre si uma relação definida e por estarem em interação. No artigo clássico "*Proof of an external world*", Moore aprofunda sua visão da relação entre objetos materiais e espaço a partir da teorização kantiana. Ver SW, p. 151s.

comum que ajudam a caracterizar os objetos naturais e, nesse sentido, a caracterizar a própria concepção mooreana do Universo: o aspecto cognitivo.

Sabemos que essas coisas existem, que existiram em algum momento do passado, do presente e do futuro (mesmo que nesse caso tenhamos apenas um conhecimento probabilístico), e sabemos também um número consideravelmente grande de coisas acerca das características, composição e relacionamento entre esses objetos[28]. É por isso que essas coisas são os objetos das ciências naturais, da física, da química, da biologia e da psicologia[29].

> Todas essas ciências especiais que mencionei ocupam-se em nos informar acerca dos dois tipos de objetos que tentei definir, isto é, dos objetos materiais no espaço, e dos atos da consciência dos homens e dos animais sobre a Terra[30] [All these sciences which I have mentioned are, you will observe, occupied exclusively with giving us information about the two kinds of objects which I have tried to define – namely, material objects in space, and the acts of consciousness of men and animals on the surface of the earth]. (SMPP, p. 13).

Assim, as diversas ciências se ocupam de aspectos específicos de grupos específicos desses dois tipos (objetos materiais e atos conscientes) de constituintes do Universo sendo seu papel limitado à constatação de que existam tais e tais coisas e que essas coisas se relacionam deste e deste modo sem nos fornecer uma descrição geral de todo o Universo[31].

> Mas o que elas [as diversas ciências] não dizem, como são formuladas, é que estas amplas classes de coisas são as únicas classes de

---

[28] Nesse sentido acredito que Moore sustentaria que sabemos um grande número de coisas sobre os objetos naturais, um número menor de coisas sobre as coisas não-naturais e nada sobre Deus invertendo a tese de Descartes no começo da quarta meditação.

[29] Na reformulação feita em PE2, Moore faz uma caracterização dos objetos naturais, nesse texto mais propriamente chamados de propriedades naturais, como os objetos das ciências (enquanto "propriedades cujo estudo pertence ao âmbito das ciências naturais e da psicologia" (PE2, p.13)) abandonando a formulação contida originalmente em PE por considerá-la confusa. Volto a esse ponto, que creio ser problemático, no capítulo 2 ao discutir a adoção dessa "definição" de natural por Dall'Agnol.

[30] Essa última afirmação é devida a uma discussão que Moore faz acerca das possibilidades de vida consciente em outros mundos e da investigação, que pertenceria a metafísica, acerca da metempsicose. Afora isso, nesse mesmo texto, Moore destaca os atos de consciência relacionados aos animais sobre a terra.

[31] Moore, baseando-se na argumentação kantiana, tematiza seguidamente a distinção entre conhecer o universo e estruturar uma visão de todo desse universo (o que chamo de sua concepção ontológica). Isso, porque para ele podemos aprimorar a concepção que temos do Universo sem com isso ampliar as coisas que conhecemos positivamente, aquelas percebidas pela sensibilidade e que existem propriamente. Podemos descobrir, por implicação, que o espaço e o tempo são propriedades necessárias dos objetos materiais sem com isso produzir conhecimento sobre essas duas propriedades.

> coisas que estão no Universo, ou que sabemos estarem nele. Elas não dizem que todas as coisas que sabemos estarem no Universo pertencem a uma ou outra destas classes; elas não negam, como são formuladas, que podem existir no Universo, ou mesmo que podemos saber existirem nele, classes importantes de coisas que não pertencem a quaisquer das classes que mencionei. [But what they do not say, as they stand, is that these large classes of things are the only classes of things which are in the Universe, or which we know to be in it: they do not say that everything which we know to be in the Universe belongs to one or other of these classes; they do not deny, as they stand, that there may be in the Universe, or may even known to be in it, important classes of things which do not belong to any of the classes I have mentioned] (SMPP, p. 14).

Desta maneira, para fornecer uma "descrição geral do Universo" deve-se avançar para além dos limites da investigação científica. As afirmações necessárias para fornecer essa descrição estão fora do escopo da investigação científica por fazerem afirmações não apenas sobre os constituintes do Universo que percebemos, mas que, ou (1) o Universo se resume a esses constituintes (aos objetos materiais e os atos de consciência) ou, então, (2) que tudo o que conhecemos no Universo se resume a um desses dois tipos, mas que existem outros tipos que, no entanto, não conhecemos.

Moore acredita que a perspectiva científica, mesmo indo além de seus limites e atribuições, e sustentando seja a primeira, seja a segunda das afirmações é incapaz de fornecer a melhor das descrições gerais possíveis do Universo o que, obviamente, deve ser o objetivo da investigação (SMPP, p.202).

Isso porque a primeira dessas afirmações é falsa e também é falso que não tenhamos algum tipo de conhecimento acerca de outros tipos de coisas, coisas diferentes dos objetos naturais, coisas não perceptíveis e que não podem ser ditas como existindo, que compõem o Universo.

A primeira afirmação é para Moore ou equivocada (porque a própria existência de objetos materiais e atos de consciência implica em pelo menos duas outras coisas – o espaço e o tempo – que não são, eles mesmos, objetos naturais), ou mal formulada. Com certa tolerância, Moore

sustenta que o que é afirmado na verdade é o segundo caso[32], uma má-formulação. A partir daí, levanta uma série de questões que esclarecem, mesmo que de modo tortuoso, sua concepção acerca da clivagem fundamental, presente no próprio Universo, entre as coisas naturais (objetos materiais e atos de consciência, coisas existentes no tempo e analisadas pelas diversas ciências particulares) e o que chamará, especialmente no *Principia Ethica*, das propriedades não-naturais.

Quanto ao conteúdo da segunda afirmação, aquela que aceita a existência de outras coisas, mas diz que não as podemos conhecer, Moore acredita que ela está correta, se especificarmos que o que não há é conhecimento positivo sobre essas outras coisas que estão fora do tempo. Mas é possível investigá-las por meio de uma formulação filosófica que esclareça, através do que é implicado pela própria natureza dos objetos que conhecemos positivamente, a existência das coisas que não percebemos.

A reconstrução que faço nas próximas páginas é necessariamente grosseira uma vez que o único interesse é o de especificar a clivagem que nos interessa, a saber, a existente entre objetos naturais e propriedades não-naturais que é a que está em jogo na formulação da Ética mooreana. Os textos em que me baseio são: "*The Nature of Judgement*" e as formulações de SMPP. Devo, no entanto, assinalar uma dívida com a interpretação de Hutchinson:2001, que também sustenta uma anterioridade dessa concepção do Universo como chave para a compreensão da falácia e não a posição contrária, a falácia como reveladora de uma ontologia, o não-naturalismo da bondade como concepção da Ética, que é o procedimento comum dos intérpretes baseados, legitimamente, na estratégia argumentativa que Moore adota no corpo do texto do *Principia*.

O Universo como constituído por conceitos

A caracterização dos objetos naturais, feita a partir da perspectiva do senso comum, revelou dois componentes: objetos materiais e atos de consciência. Estes, no entanto, não são a

[32] Afinal, diz Moore, "for my part, I think, there certainly are several other kinds of things, and that it is one of the objects of philosophy to point them out" (SMPP, p. 16).

totalidade dos componentes do Universo, como fica claro com a descoberta do espaço e do tempo - que não são eles mesmos objetos naturais - necessários à compreensão e justificação das próprias crenças acerca dos objetos naturais.

A tese fundamental é que "a diversidade material das coisas, que geralmente é tomada como ponto de partida, é apenas derivada" ["The material diversity of things, which is generally taken as starting point, is only derived"] (SMPP). Derivada de algum constituinte mais primitivo que não pode ser explicitado nem pela perspectiva do senso comum nem pela investigação científica. Assim, o empreendimento mooreano de descobrir os principais constituintes do Universo não se realiza com as intuições do senso comum e não se limita aos objetos que conhecemos: esses constituintes devem ser buscados através de uma investigação filosófica e, nessa primeira fase da reflexão de Moore, essa investigação é exatamente a investigação sobre a natureza dos juízos, que é parte da chamada refutação do idealismo.

Na sua investigação sobre a natureza dos juízos, Moore parte da afirmação de Bradley, de que a verdade e a falsidade dependeriam da relação das idéias com a realidade. Concordando com Bradley que as idéias *não* são estados mentais, que as idéias *não* são subjetivas[33], Moore, no entanto, discorda das formas pelas quais essa tese foi justificada.

Faz isso rejeitando a concepção pela qual, ao fazermos um juízo qualquer, 'essa rosa é vermelha' por exemplo, estamos realizando um ato mental que nos poria em contato com o dado[34] (externo e objetivo por si só). O erro de Bradley, equivalente ao que Aristóteles indicou como sendo o equívoco de Platão no argumento do terceiro homem, consistiria em supor que podemos explicar os conceitos em termos de algum existente ainda mais simples e primordial quando na verdade qualquer tipo de explicação desse tipo "pressupõe a natureza do conceito,

[33] Moore compreende as "idéias lógicas" de Bradley como sinônimos do que ele próprio chama de conceitos. A especificação de que Bradley lança mão para diferenciar as idéias lógicas das idéias que são nossas representações mentais é na maior parte das vezes subentendida na argumentação de Moore em "*The Nature of Judgment*".

[34] "The given", o dado, na formulação kantiana na estética transcendental.

enquanto um gênero per se, irredutível a qualquer outra coisa" ["pressupose the nature of the concept, as a genus per se, irreducible to anything else"].

Moore defende assim que os conceitos usados nos juízos não são

> nem uma parte do conteúdo de nossas idéias [no sentido de representação mental], nem produzidos por qualquer ação de nossas mentes, e que, portanto, a verdade e falsidade não são dependentes das relações de nossas idéias com a realidade. [a part of the content of our ideas, nor produced by any action of our minds, and that hence truth and falsehood are not dependent on the relation of our ideas to reality] (SW, p. 2).

Mais ainda, um conceito não é de forma alguma uma 'abstração' mental mas aquilo que procuramos a fim de fornecer uma descrição do Universo: seu constituinte último. Essa tese é afirmada no parágrafo final de "The nature of judgment":

> Um conceito não é em qualquer sentido inteligível um 'adjetivo' como se houvesse alguma coisa mais substantiva ou mais fundamental que ele. Se assim fosse, deveríamos, para ser consistentes, descrever o que aparece como mais substantivo como não mais do que uma coleção de tais supostos adjetivos e, então, no final, o conceito tornar-se-ia o único substantivo ou sujeito e nenhum conceito mais ou menos do que um adjetivo que qualquer outro. *De nossa descrição do juízo, deve então desaparecer toda referência seja a nossa mente seja ao mundo.* Nenhum desses pode fornecer as 'bases' para qualquer coisa, exceto no caso deles serem juízos complexos. *A natureza do juízo é final em relação a qualquer outra exceto àquela de seus constituintes: a natureza do conceito ou idéia lógica.* [A concept is not in any intelligible sense an 'adjective', as if there were something substantive, more ultimate than it. For we must, if we are to be consistent, describe what appears to be most substantive as no more than a collection of such supposed adjectives: and thus, in the end, the concept turns out to be the only substantive or subject, and no one concept either more or less an adjective than any other. *From our description of a judgment, there must, then disappear all reference either to our mind or to the world.* Neither of these can furnish 'ground' for anything, save in so far as they are complex judgment. *The nature of the judgment is more ultimate than either, and less ultimate only than the nature of its constituents – the nature of the concept or logical idea]* (SW, p. 18).

E confirmada pela teoria da significação derivada daí:

> A verdade que eu existo não difere em nenhum aspecto da realidade correspondente – minha existência. Deste modo, sendo a verdade definida por referência a realidade, então a realidade pode apenas ser definida por referência a verdade: pois a verdade denota

> exatamente aquela propriedade dos complexos formados por duas entidades e sua relação em virtude da qual, se a entidade predicada for existente, devemos chamar o complexo de real. [… the truth that I exist differs in no respect from the corresponding reality – my existence. So far, indeed, from truth being defined by reference to reality, reality can only be defined by reference to truth: for truth denotes exactly that property of the complex formed by two entities and their relation in virtue of which, if the entity predicated be existence, we call the complex real.] (SW, 21).

Essas duas passagens resumem a concepção mooreana do Universo que serve de fundo para sua caracterização da bondade. O Universo é então um composto de conceitos que não são meras abstrações, mas a "realidade" última do próprio Universo. O que devo destacar, visando à argumentação ética, é que essas duas passagens, e o artigo em questão como um todo, apresentam uma verdadeira imagem do Universo de Moore que pode ser apresentado graficamente da seguinte maneira:

Objetos Naturais Complexos

Juízos

Conceitos Simples ou Idéias Lógicas

Os níveis mais complexos, como os objetos naturais são conjuntos ou agregados de conceitos relacionados por juízos específicos. "A rosa vermelha existe", por exemplo, concatena os conceitos de rosa, de existente e de vermelho. Esse juízo ou proposição não é meramente um composto de palavras que denota objetos da realidade, mas um composto de conceitos, que podem ser nesse momento objetos de pensamento[35], e a verdade ou falsidade quanto a eles é referida às relações específicas que os juízos e proposições afirmam. Assim, a concepção

[35] Sem que isso os defina. "It is indifferent to their nature whether anybody thinks them or not". (SW, p. 4).

mooreana do Universo baseado em conceitos leva ao resultado paradoxal, de que afirmações referenciais como 'essa rosa vermelha', proposições verdadeiras como 'essa rosa vermelha existe' e a simples predicação, 'a rosa é vermelha', são todas equivalentes em suas afirmações. Nesse sentido, a concepção de Moore supera a distinção entre componentes subjetivos e objetivos do Universo. Isso porque essa distinção diz respeito à natureza do nosso discurso e, como apontei, os conceitos ou idéias lógicas são independentes dele[36]. Ponto interessante uma vez que, no momento mesmo da virada lingüística e da refutação ao idealismo, Moore se perde entre uma descrição do mundo ele mesmo e do funcionamento da linguagem dando margem ao famoso pesadelo que Moore teria tido onde confundia mesas e proposições.

Mas por que Moore fala de substancialidade no caso dos objetos naturais? Os objetos naturais não são meros compostos de conceitos simples? Questão das mais difíceis na teorização mooreana, e importante pelas suas conseqüências na sua concepção ética que coloca a bondade como dependente desses agregados, é a da existência ou não de um *hypokeimenon* que agregue a diversidade praticamente infinita desses conceitos.

Em SMPP, Moore afirma que concorda com a tese de que as únicas coisas conhecidas por nós como existindo no Universo são os objetos naturais que são "substanciais num sentido em que o espaço e o tempo não parecem ser" ["substantial in a sense in which Space and Time themselves do not seem to be substantial"] (SMPP, p. 16). No entanto, as indicações de "*The Nature of Judgment*" claramente o encaminham para a negação dessa substancialidade. Nesse artigo, parece claro que, em última instância, não existiria para Moore uma substancialidade ontológica dos complexos em analogia ao papel dos juízos e proposições sendo o Universo constituído por conceitos e pelas relações que porventura estes mantenham entre si. Como diz Hutchinson:

> Apesar de Moore falar do conceito 'isto', o que poderia levar alguém a pensar que sua concepção requer substâncias ou sustenta particulares, este não é o caso. Antecipando a concepção do *Principia*, um

[36] É nessa independência, como diz Françoise Armengaud, que Russell "apóia sua teoria da denotação segundo a qual os verdadeiros constituintes da proposição nunca são significações lingüísticas, mas entidades representadas pelas palavras, sejam essas entidades coisas ou predicados".

> objeto existente consiste apenas em conceitos que mantêm relações com outros conceitos, incluindo com o conceito de existência. (Hutchinson:2001, p. 40).

Desse modo, para Moore, os objetos naturais *são* na verdade agregados de conceitos naturais e não-naturais e os conceitos não-naturais são relacionados a esses agregados naturais de modo intrínseco. E isso porque as propriedades não-naturais, não existindo sem mais, dependem dos objetos naturais, único tipo de agregado de conceitos que se relaciona com a temporalidade e com a existência. E é essa especificidade que Moore quer destacar ao afirmar que os objetos naturais são "substanciais" o que, de outro modo, seria um uso impróprio do termo.

Assim, objetos naturais apresentam, do ponto de vista da Ética, a especificidade de serem as coisas ou objetos com que a bondade se relaciona e a bondade diz respeito às disposições desses objetos naturais. Para ser mais exato, a investigação acerca da bondade, a investigação que busca responder 'o que é a bondade?', não distingue entre as configurações possíveis e impossíveis ou existentes e as não existentes ou, ainda, reais e irreais. Fazer essa distinção será, inclusive, um dos motivos de se cometer a falácia naturalista. Isso porque essa distinção somente pode ser apontada quando a pergunta sobre o que é a bondade for respondida, quando, por exemplo, Moore aponta que a bondade é algo simples e indefinível, e com esse resultado passa-se a investigar as associações que esse conceito simples mantém com outros conceitos e com os agregados de conceitos que são os objetos naturais.

É notável, no entanto, como Moore sustenta essa forma de hiper-realismo do conceito sem considerar as duas possibilidades clássicas, a saber, a hipostasiação dos conceitos num mundo supra-sensível, que Moore recusa, ou pela formulação de uma ontologia da substância que sirva de substrato para um número diverso de dependentes. A inexistência de uma proposta como a de Russell, pela formulação de alguma forma primitiva de referencial como o 'isto', acarreta a compreensão do Universo mooreano como composto por uma miríade de conceitos

fracamente classificáveis para além de alguns grandes recortes, como o que abordei, existente entre os objetos naturais e as propriedades não-naturais.

Voltarei à questão da existência e da temporalidade, de modo mais restrito, quando diferenciar os objetos naturais das propriedades não-naturais, mas antes gostaria de aprofundar um aspecto da argumentação de "*The Nature of Judgment*" (1899), que ajuda na compreensão e caracterização dos conceitos ou propriedades não-naturais[37] e da bondade como algo não-natural.

Características das propriedades não-naturais[38]

É interessante notar nesse artigo a argumentação em torno da verdade e da falsidade e a analogia existente entre a formulação dos conceitos de verdadeiro e falso e a caracterização da bondade presente no *Principia*. Essa analogia lança luz numa das principais dificuldades da teorização ética de Moore: a natureza e as características das propriedades não-naturais.

Tanto a verdade e a falsidade quanto a bondade dizem respeito a certas proposições complexas, juízos, que são ordenamentos mais ou menos complexos de conceitos. São nesse sentido propriedades dos objetos naturais. A diferença é que a diversidade desses simples que compõem o Universo[39] é refletida nos juízos, e assim, enquanto a verdade se diz e se associa às proposições que fazem afirmações de conhecimento ("a verdade é uma propriedade inanalisável pertencente a alguns objetos de crença" ["true is an unalayzable property belonging to some objects of belief"] OKRW p.117), a bondade diz respeito às afirmações morais.

---

[37] Dada a concepção de Moore acerca dos constituintes do Universo como sendo eles mesmos os conceitos, faço a suposição de uma identidade entre conceitos e propriedades. No artigo "Identity" (em TEE), Moore diz que os objetos são compostos não de universais, mas de particulares. Acredito que isso possa ser compreendido, *pace* as conseqüências dessa afirmação, como uma indicação no sentido de uma equivalência entre conceitos e propriedades.

[38] Devo frisar que o que é feito nesta seção é uma descrição e não uma definição da bondade como algo não-natural. Baseio-me na distinção que Moore faz em RMC, p. 592.

[39] Daí, Moore tratar não de cada conceito, mas de tipos (tipos naturais e tipos não-naturais, por exemplo) que agrupam de alguma forma essa diversidade (infinidade?).

Essa clivagem não se deve ao nosso aparato cognitivo ou a nosso meio social, mas ao próprio Universo. É ele que é constituído de modo que os conceitos de verdadeiro, de bondade, de existente, de amarelo e de matéria estão presentes na sua própria estrutura.

A Ética estuda um desses conceitos presente nessa estrutura como se comprova na afirmação de Moore:

> É certamente um dos mais importantes fatos sobre o Universo que nele existem as distinções de bom e mau e de certo e errado. [It is certainly one of the most important facts about the Universe that there are in it these distinctions of good and bad, right and wrong]. (SMPP, p. 26).

Nosso discurso deve se adequar à realidade e à fórmula de Bradley e de tantos outros, de que a verdade ou a falsidade dependem da relação de nossas idéias com a realidade, também é correta para Moore. O que Moore defende é que essa fórmula tomada como teoria última não dá conta da diversidade de proposições que são verdadeiras. Muitos dos juízos e proposições não dizem respeito ou, o que dá na mesma na concepção mooreana, não se associam ao conceito de existência.

> Mais ainda, poderia ser duvidado aqui se mesmo os conceitos os quais constituem as proposições, podem ser ditos como existindo. Deveríamos estender nossa noção de existência para além da inteligibilidade de modo a supor que o 2 [a referência é a proposição '2+2 = 4 é verdadeira'[40]] sempre existiu, existe ou será um existente [Moreover it may be doubted here whether even the concepts of which the propositions consists, can ever be said to exist. We should have to stretch our notion of existence beyond intelligibility, to suppose that 2 ever has been, is, or will be an existent] (SW, p. 5).

---

[40] Mesmo ponto é levantado em PE, § 66, onde Moore comenta a questão da verdade e elogia os autores metafísicos: "And it is not only simple terms of propositions—the objects *about* which we know truths—that belong to this class. The truths which we know about them form, perhaps, a still more important subdivision. No truth does, in fact, *exist*; but this is peculiarly obvious with regard to truths like "Two and two are four," in which the objects, *about* which they are truths, do not exist either. It is with the recognition of such truths as these—truths which have been called "universal"—and of their essential unlikeness to what we can touch and see and feel, that metaphysics proper begins. Such "universal" truths have always played a large part in the reasonings of metaphysicians from Plato's time till now; and that they have directed attention to the difference between these truths and what I have called "natural objects" is the chief contribution to knowledge which distinguishes them from that other class of philosophers—"empirical" philosophers—to which most Englishmen have belonged". Resolvi não tematizar a aproximação mooreana entre os conceitos simples e os universais por uma questão de escopo. Destaco essa passagem do *Principia* e remeto aos capítulos de SMPP onde Moore faz o mesmo.

E, em analogia, esse é um dos motivos pelo qual uma investigação científica, sinônimo aqui de uma investigação naturalista, que lida por definição com existentes, seria incapaz de fornecer uma Ética (ou ao menos de responder algumas de suas perguntas fundamentais). Os conceitos especiais, *sui generis*, que são relativos à Ética não dizem respeito ao conceito de existente e, portanto, o conhecimento científico não pode formular qualquer proposição em relação a eles:

> Certamente o tipo mais comum de verdade é, então, aquele que afirma uma relação entre duas coisas existentes. As verdades éticas são imediatamente percebidas como não se conformando a esse tipo, e a falácia naturalista surge das tentativas de se estabelecer que, de algum modo indireto, elas se conformam a esse tipo. Torna-se imediatamente óbvio que quando vemos que algo é bom, sua bondade não é uma propriedade que possamos tomar em nossas mãos, ou que possamos separar dessa coisa mesmo que utilizemos os mais delicados instrumentos científicos transferindo-a para alguma outra coisa. Não é, de fato, como a maioria dos predicados que atribuímos às coisas, uma parte da coisa a que atribuímos. [Immensely the commonest type of truth, then, is one which asserts a relation between two existing things. Ethical truths are immediately felt not to conform to this type, and the naturalistic fallacy arises from the attempt to make out that, in some roundabout way, they do conform to it. It is immediately obvious that when we see a thing to be good, its goodness is not a property which we can take up in our hands, or separate from it even by the most delicate scientific instruments, and transfer to something else. It is not, in fact, like most of the predicates which we ascribe to things, a *part* of the thing to which we ascribe it]. (PE, § 73).

O início da passagem acima coloca[41], entretanto, uma questão: é legitima essa analogia entre a verdade e a bondade? Acredito que sim e forneço duas passagens centrais da argumentação de Moore:

> A verdade é por si mesma um conceito simples que é logicamente anterior a qualquer proposição. [Truth is itself a simple concept; that it is logically prior to any proposition] (SW, p. 7).
>
> Para os leitores familiares com a terminologia filosófica, posso expressar sua importância [a importância da afirmação de que a bondade não pode ser definida] ao dizer que ela equivale ao seguinte: as proposições sobre a bondade são todas elas sintéticas e nunca analíticas... [To readers who are familiar with philosophical terminology, I can

[41] O final da passagem certamente liga-se à tópica da superveniência que analiso no capítulo 3.

> express their importance by saying that they amount to this: That propositions about good are all of them synthetic and never analytic…] (PE, § 6).

Essas duas passagens comprovam a aproximação entre esses dois conceitos. Ambos são exemplares dos constituintes mais simples do Universo. Ambos somente podem ser concatenados em proposições de forma sintética no sentido de que, tanto a verdade, quanto a bondade se dizem de algo. E, por fim, é certo que tanto a verdade quanto a bondade não são conceitos que se ligam ao conceito de existência no sentido que Moore compreende que os objetos naturais se ligam a esse conceito. Ambos pertencem por esse motivo e pelo motivo de não serem percebidos por nossos sentidos (esses conceitos não estão no tempo e não são causais) a ampla classe das propriedades não-naturais.

Afora isso, há ainda outra característica comum a esses dois conceitos: o modo de acesso cognitivo a ambos, propriedades não-naturais e simples, se dá por algum tipo de intuição[42]. Uma vez que, tanto a verdade quanto a bondade são constituintes simples, não perceptíveis, somente podem ser "alcançados" através de algum tipo de intuição. A passagem em que Moore constata isso em relação à verdade ("What kind of relation makes a proposition true, what false, cannot be further defined, but must be immediately recognized" [SW, p. 5]) é próxima às tantas que no *Principia* apontam a mesma relação com referência à bondade.

Esse aspecto é importante, porque aqui, Moore, baseado na utilização que Sidgwick faz do termo, altera o sentido que o intuicionismo ético teve na história da filosofia. Enquanto os autores identificados como intuicionistas (sejam os defensores do senso moral do séc. XVIII, sejam os autores imediatamente anteriores à geração de Moore, como Whewell) defendiam um acesso evidente à verdade das proposições éticas, o que Moore e Sidgwick querem afirmar, quando defendem o seu intuicionismo metodológico, é que as bases e os fundamentos da Ética é

[42] Quanto à relação entre verdade e intuição: "What kind of relation makes a propostion true, what false, cannot be further defined, but must be immediately recognized" (SW, p. 5). Reconhecêmo-la do mesmo modo como reconhecemos a bondade. Volto à questão da intuição quando, no terceiro capítulo, abordar a concepção das relações entre a Ética e o campo do ser na formulação do *Principia*.

que são alcançados intuitivamente. Eles retiram o sentido do intuicionismo do plano normativo da investigação ética e o levam para o interior da metaética no sentido de uma investigação sobre 'o que é bom'[43]. E, é nesse sentido, que a afirmação de Sidgwick, que Moore aceitará, de que toda investigação ética sempre contém em si algum apelo à intuição, deve ser compreendida (PE, § 36)[44].

Uma das conseqüências que a defesa desse tipo de intuicionismo acarreta é outra aproximação entre a bondade e a verdade que Moore, no entanto, não fará nesse momento, que é quanto ao caráter superveniente que esses dois conceitos não-naturais possuem com relação às coisas naturais.

Objetos naturais e propriedades não-naturais: a existência no tempo.

Apontadas, por analogia com a verdade, as principais características da bondade enquanto uma propriedade não-natural (a não-naturalidade baseada no não relacionamento dessa propriedade com a existência e a temporalidade, seu caráter dependente em relação aos objetos naturais, sua simplicidade enquanto conceito e o acesso pela via única da intuição) passo a apresentar as distinções existentes entre esses dois tipos de conceitos, os naturais e os não-naturais, no interior da ontologia de Moore.

A principal distinção entre esses dois tipos de conceitos é claramente a questão dos modos de existência e a conseqüente "substancialidade" das coisas naturais. Tendo esclarecido a questão da "substancialidade" dos objetos naturais devo agora explicitar o por que de a bondade

---

[43] Baldwin sustenta tese semelhante. Ele acredita que uma das passagens relacionadas a essa alteração, aquela que constitui a §46 do PE, é "a key passage for twentieth century moral philosophy" pela distinção que acarretará entre dois níveis de análise: um nível metaético e um nível normativo. Conclui ainda que: "This suggestion is Moore's most important contribution to twentieth century moral philosophy" Baldwin:2004 p.314. Ver também Baldwin:1992, p. 101.

[44] Essa discussão prossegue durante o séc. XX, na tradição anglo-saxônica, sendo inclusive importante na formulação da parte teórica do *Teoria da Justiça* de John Rawls (Rawls:1971, em especial a seção 7 do primeiro capítulo).

diferenciar-se dessas coisas naturais, em suma, devo investigar a "causa" da afirmação de Moore da bondade como algo não-natural que refere-se prioritariamente à existência no tempo.

Diz Moore, no *Principia Ethica*[45]:

> Não nego que a bondade é uma propriedade de certos objetos naturais. Alguns deles, penso, são bons e mesmo assim afirmei que 'bondade' em si mesma não é uma propriedade natural. Bem, meu teste para isso também consiste em sua existência no tempo. Podemos imaginar 'bondade' como existindo por si mesma no tempo e não meramente como uma propriedade de algum objeto natural? [I do not deny that good is a property of certain natural objects: certain of them, I think, are good; and yet I have said that 'good' itself is not a natural property. Well, my test for these too also concerns their existence in time. Can we imagine 'good' as existing by itself in time, and not merely as a property of some natural object?] (PE, § 26).

A resposta de Moore é que não podemos imaginar algo assim. Contrariamente aos objetos naturais que existem por si mesmos no tempo, fato comprovado pela relação causal que mantêm entre si, a bondade e os demais conceitos não-naturais não se apresentam deste modo. São atemporais ('timeless', SMPP, p. 201).

É nesse sentido que Moore fala de uma substancialidade dos objetos naturais. Certamente não é um modo próprio de descrever essa particularidade dos objetos naturais que, em última instância, são compostos de conceitos, mas é um modo de destacar essas particularidades, (1) sua relação especial com o conceito de existência, (2) sua estruturação causal no sentido de que participam da teia de causalidade que se confunde com a temporalidade e (3) o fato das propriedades não-naturais manterem com estes uma relação de dependência.

Mas e a bondade? Qual o seu modo de existência? Para compreender esse ponto devemos tentar responder 'o que é existir?' para Moore ou, mais especificamente, o que é existir no tempo? Moore abordou esse tema nas preleções que constituem SMPP[46].

Sem o brilho da reflexão de Husserl sobre o tema, que lhe é contemporânea, a reflexão mooreana não coloca a existência do tempo em questão. O tempo existe, nossas práticas

---

[45] E também em RMC, p.581.
[46] Especialmente nos cap. IX, XI-XII.

cotidianas comprovam a sua existência, a existência do passado, do presente e, enquanto expectativa, do futuro. Mesmo se acreditamos nos filósofos que sustentam a tese contra-intuitiva de que o tempo não existe, poderíamos apontar suas crenças particulares como contradizendo o que mantêm filosoficamente. O embaraço cético não é o ponto da discussão.

No entanto, o fato é que esses filósofos sustentam essa posição equivocada e Moore, na ocorrência mais extrema de tolerância epistemológica que encontrei em sua obra, diz que talvez devêssemos investigar o que esses autores querem verdadeiramente dizer quando sustentam essa posição equivocada porque, afinal, trata-se de autores respeitáveis[47] (SMPP, p. 207).

O autor em questão é Bradley, o mesmo alvo do famoso artigo "*Refutation of Idealism*"[48] e de "*The nature of judgment*". O que Moore acredita é que a afirmação paradoxal de Bradley acerca da irrealidade do tempo encerra uma verdade sobre o Universo[49]: a distinção entre ser e ser real (being, and being real, SMPP, p. 215) que, interpreto, como sendo a própria diferença entre propriedades não-naturais e naturais.

Segundo Moore, a base dessa concepção de Bradley é a noção de que a existência possui graus e que as coisas se relacionam a ela a partir desses graus diferentes. Assim, o absoluto seria aquilo que existe no grau máximo e as quimeras o que teriam o menor grau de existência. Sem aceitar que a existência possua graus[50], Moore sustenta que, no entanto, a argumentação de Bradley esclarece que a existência é um conceito ao qual as diversas coisas se associam ou não, com o qual mantêm ou não relações. A existência é, ela também, um dos conceitos simples que constituem o Universo mooreano.

---

[47] "Whom I think it is worth while trying to understand" (SMPP, p.207). É difícil encontrar uma passagem similar a essa no *Principia*. O próprio pai de Moore, ao ler o livro, recomendou que o filho talvez devesse ser mais humilde em suas afirmações, afinal, ninguém ficava a salvo das críticas, na maioria injustas, feitas por Moore nesse texto.

[48] Marco da filosofia analítica, tema inclusive de plenária da ANPOF (Paulo Farias "O que é, ou foi, a filosofia analítica?"), esse artigo pretende atacar a expressão de Berkeley, *esse est percipi*, que Moore entende ser a base do idealismo. Para uma boa avaliação ver Baldwin:1981.

[49] "... involve questions as to the nature of Universe" SMPP, p. 164.

[50] "Essa propriedade é meramente positiva" SMPP p.233.

E a bondade é uma das coisas que não se associa a esse conceito. Ao menos não do modo que os objetos naturais o fazem. Quando afirmamos que os objetos naturais existem queremos afirmar com isso que eles existem no tempo, que eles mantêm relações causais com as demais coisas que como eles existem no tempo e, nesse sentido, os objetos naturais existem ou existiram ou existirão em algum momento (presente, passado ou futuro). O que não ocorre com a bondade e com as demais propriedades não-naturais que não existem. Não ocorre, porque como afirma Moore na seqüência da passagem que citei acima:

> Não posso imaginar isso [que a bondade exista no tempo], enquanto que com a maioria das propriedades dos objetos – aquelas que designamos por propriedades naturais – a sua existência nos parece ser independente da existência desses objetos. São, na realidade, mais partes de que o objeto é constituído do que meros predicados que lhe são anexados. Se as eliminássemos todas, não restaria qualquer objeto, nem a menor substância, pois elas são, em si mesmas, substanciais e são elas que dão ao objeto toda substância que ele tem. Mas não é esse o caso com bom. [I cannot so imagine it, whereas with the greater number of properties of objects — those which I call the natural properties — their existence does seem to me to be independent of the existence of those objects. They are, in fact, rather parts of which the object is made up than mere predicates which attach to it. If they were all taken away, no object would be left, not even a bare substance: for they are in themselves substantial and give to the object all the substance that it has. But this is not so with good]. (PE, § 26).

Isso não ocorre com a bondade e as demais propriedades não-naturais porque elas não são propriamente partes que constituam os objetos e que mantenham relações causais como veremos no Capítulo 3.

Um último aspecto que clarifica a compreensão mooreana da existência enquanto um conceito. Hutchinson está certo ao afirmar

> O que distingue a rosa existente da quimera não-existente é o fato que os conceitos simples que constituem a rosa estão em relação com os conceitos de existência e tempo enquanto aqueles que constituem a quimera não [What distinguishes the existent rose from the nonexistent chimera is the fact that the simpler concepts constituting the rose stand in relation to the concepts existence and time, while those constituting the chimera do not] (Hutchinson:2001, p. 40).

Mas talvez um esclarecimento ainda mais importante pudesse ter sido feito se ele tivesse tentado responder outra pergunta: o que distingue a bondade da quimera?

O que as distingue é que a bondade se relaciona com as coisas que mantêm uma relação com o conceito de existência, em suma, mantêm relação com os objetos naturais. Na teia de conceitos que constitui o Universo está presente essa ligação enquanto que no caso da quimera o mesmo não ocorre. A quimera jamais se coloca em relação com o conceito de existência nem com as coisas que se ligam a esse conceito. Ela assim nunca participa da estrutura de causalidade que constitui o Universo. A bondade e os conceitos éticos relacionados, por outro lado, mesmo não sendo causais eles mesmos, estão associados às coisas que mantêm relações causais entre si, daí a importância do próprio conseqüencialismo para a determinação das ações boas. E, nesse sentido, então possuem existência, mesmo que de forma dependente das coisas que existem no tempo ou na causalidade, o que não é o caso da quimera.

A conseqüência mais interessante para a ética de toda essa argumentação é então paradoxal, principalmente se temos em mente a concepção tradicional do não-naturalismo mooreano. Fica claro então que Moore não sustenta alguma forma de "anti" naturalismo. A bondade não é um objeto alheio ao mundo natural. Pelo contrário, só há bondade no sentido em que há relação e a bondade é sempre e necessariamente dita dos objetos naturais.

Por fim, devo mencionar, que a questão pendente quanto aos modos de relacionamento possíveis entre essas os objetos naturais e a bondade será adiada por três motivos. Primeiro, porque depende de um esclarecimento maior de alguns dos temas da teorização mooreana tais como o do seu método e o de valor intrínseco; segundo, porque, a partir da própria formulação da Ética, que veremos na seção 1.3, ela diz respeito a uma outra questão fundamental da Ética, "quais as coisas boas em si mesmas?", diversa da pergunta sobre o que é a bondade; e terceiro porque, como veremos, essa questão deve ser abordada em detalhe a fim de que compreendamos a própria rejeição às teorias reducionistas, no momento da formulação da noção de superveniência.

O que podemos então supor ser a bondade?

O mistério apontado na argumentação mooreana acerca das entidades não-naturais que corresponderiam ao objeto de investigação da Ética parece diminuído se nos reportamos a suas concepções ontológicas. Podemos discordar dessa concepção, mas tendo-a compreendido parece claro o que Moore queira indicar pela bondade.

Sua afirmação acerca da simplicidade da bondade foi esclarecida: trata-se de um conceito simples. Um dos que constituem o próprio Universo. Um conceito que diferentemente dos objetos naturais não se relaciona nem com o conceito de existência nem com o conceito de tempo. É essa característica que o coloca como pertencendo à vasta classe dos conceitos que conformam o reino, a classe ou, nas palavras de Moore em SMPP, os tipos não-naturais. Assim, a bondade não existe no sentido próprio do termo e, deste modo, sempre se diz de algo, sempre se diz da configuração, presente ou visada, que os objetos naturais mantêm entre si.

Isso é comprovado pelas conseqüências normativas de tal concepção, ou seja, por aquilo que Moore caracterizará, no capítulo 6 do *Principia*, como sendo o Ideal: a apreciação das coisas belas na natureza e na arte e as relações pessoais (PE, § 113), que são as configurações mais perfeitas de objetos materiais e estados de consciência, ou as configurações com a maior quantidade possível de bondade no cálculo de seu utilitarismo ideal, que podemos obter.

Dessa dependência em relação aos existentes, aos objetos naturais, surge seu caráter intrínseco e a sinonímia entre a bondade e o valor intrínseco que teremos a oportunidade de esclarecer no último capítulo: uma dependência sem reducionismo.

No entanto, uma melhor caracterização da bondade depende da explicitação do sentido de definir no interior da Ética mooreana. Isso porque é somente com essa explicitação que podemos compreender a ainda enigmática asserção que Moore faz no *Principia*:

> Se me for perguntado 'o que é bom?' minha resposta é que bom é bom e este é o fim do assunto [If I am asked 'What is good?' my answer is that good is good, and that is the end of the matter] (PE, §6).

1.2. Clarificar, definir e analisar: a indefinibilidade da bondade

Uma das tarefas fundamentais que Moore defende como sendo da filosofia, ao estabelecer uma "descrição geral do universo", é justamente a de definir. Isso, porque, apenas através da definição, os conceitos poderão ser postos em relação e especificados em suas diferenças[51]. Afora isso, a atividade de definir realiza uma ampliação dos conhecimentos que temos da estrutura conceitual do Universo:

> E essas questões de definição de modo algum são tão fáceis de responder como se poderia pensar. Nem se deve pensar que elas são simples questões de palavras. Uma boa definição dos tipos de coisas que sustentamos estarem no Universo obviamente acrescenta-se à clareza de nossa perspectiva. E não se trata também apenas de uma questão de clareza. Quando, por exemplo, tentamos definir o que significamos por um objeto material, verificamos que existem várias propriedades diferentes que um objeto material poderia ter, propriedades materiais em que nunca pensamos antes; e nosso esforço para definir pode assim levar-nos a concluir que toda classe de coisas tem certas propriedades, ou não tem certas outras, nas quais nunca teríamos pensado, se nos tivéssemos contentado simplesmente em afirmar que existem objetos materiais no Universo, sem investigar o que significamos por esta asserção. [And these questions of definition are by no means so easy to answer as you might think. Nor must it be thought that there are mere questions of words. A good definition of the sorts of things you hold to be in the Universe, obviously adds to the clearness of your view. And it is not only a question of clearness either. When, for instance, you try to define what you mean by a material object, you find that there are several different properties which a material object might have, of which you had never thought before; and your effort to define may thus lead you to conclude that whole classes of things have certain properties, or have not certain others, of which you would never have thought, if you had merely contented yourself with asserting that there are material objects in the Universe, without enquiring what you meant by this assertion]. (SMPP, p. 24).

Mas o que é exatamente essa atividade de definição tão importante na formulação mooreana da Ética e da caracterização da bondade e quais os seus limites? Essa questão se

[51] "Não somente considerar as similaridades de todas as coisas, mas também as diferenças". Citado por Dall'Agnol:2005, p. 34.

desdobra em outra: qual método nos permite lidar com esse Universo constituído por conceitos ou idéias lógicas?

Tema dos mais férteis e ao qual seu nome está mais do que tudo associado, a questão quanto ao método que a filosofia deve adotar de modo a obter uma representação do quadro do universo como um todo passa, na teorização de Moore, primordialmente, pela noção de definição conceitual e pelos dois momentos que essa noção comporta: análise e síntese.

A concepção metodológica mooreana para a filosofia sofrerá uma série de transformações sob o impacto das diversas influências que Moore recebeu. Assim, surgida da sua revolta contra o idealismo, influenciada por Russell[52], Wittgenstein e Ramsey sua concepção passará de uma forma de ascese[53], que nos põe em relação com a estrutura mesma do universo, para algo mais próximo a análise da linguagem cotidiana, que autores como Austin desenvolveram de forma mais detalhada.

Sem buscar uma visão de todo do significado do método para Moore, procuro destacar apenas uma de suas versões. Destaco essa versão, que não é a melhor nem a mais madura, porque é a partir dela que Moore tematizou os temas éticos que me interessam nesta dissertação. Essa versão possui ligações claras com os primeiros escritos de Moore ("The Nature of Judgment", "The Refutation of Idealism"), uma vez que faz referência ao bestiário que compõe o Universo do jovem Moore e com o *Principia Ethica*.

Nas páginas iniciais deste último escrito (PE, prefácio e §1-14), a discussão acerca do método que esclareça as dificuldades que impediram o desenvolvimento da filosofia é paralela aos desenvolvimentos metaéticos. Separar uma da outra, sem dúvida, implica num procedimento

---

[52] Russell compartilha com Moore o ponto de partida: "Ever since I abandoned the philosophy of Kant and Hegel, I have sought solutions of philosophical problems by means of analysis; and I remain firmly persuaded, in spite of some modern tendencies to the contrary, that only by analysing is progress possible". Citado no verbete "Conceptions of Analysis in Analytical Philosophy", in: Zalta:2006.

[53] "O tipo de clareza que você desfruta quando chega a uma boa definição de uma palavra ou expressão é, parece-me, algo valioso de se ter por si mesmo" (Citado por Dall'Agnol:2005, p. 35).

analítico no sentido de Moore, mas me arrisco nessa tarefa, porque, como bem notou Langford[54], Moore jamais fez um exame crítico da sua metodologia nesse momento de seu desenvolvimento como filósofo e são essas páginas do *Principia* o local onde seu método é apresentado de forma mais sistemática.

No *Principia,* a discussão é centrada em como ao definir algo, filosoficamente, esclarecemos a própria constituição do Universo:

> E cada nova descoberta dessa natureza que poderíamos fazer, por exemplo, sobre a noção que é coberta por uma palavra como "real" ou "verdadeiro" é, vemos, uma nova descoberta que se aplica a toda a gama de coisas que são reais ou verdadeiras: é, nesse sentido, uma nova descoberta sobre as propriedades que pertenceriam ao Universo, mesmo se não existissem, de modo algum, coisas tais como as palavras... [And every new discovery of this nature which we may make, for instance, about the notion which is conveyed by such a word as 'real' or 'true' is, you see, a new discovery which applies to the whole range of things which are real or true: it is, in that sense, a new discovery about properties which would belong to the Universe, even if there were no such things as words at all…]. (SMPP, p. 207).

Assim, definir é distinguir e distinguir é ressaltar os simples que compõem o complexo e colocá-los em relação com os demais simples que integram o Universo complexo à nossa volta. Em suma, sob a capa da definição, há dois momentos: de um lado, uma atividade de análise que será compreendida como decomposição dos elementos compostos, entre os quais se situa o ponto de partida necessário a qualquer investigação (que são os objetos da percepção), aos elementos simples, os conceitos, que são, em última instância, os verdadeiros componentes do Universo. De outro, uma atividade sintética que, a partir dos resultados da análise se direciona aos conceitos, agora clarificados, e procura compreender as relações que porventura mantenham.

No entanto, a caracterização da metodologia filosófica, sinônima da definição conceitual e não apenas do momento analítico dessa atividade, passa pela caracterização da atividade de definir num sentido mais geral.

---

[54] O artigo de Langford está in: Schilpp:1942, p. 321-42. É nesse artigo, e na resposta que Moore lhe dirige, que ocorre a formulação do "paradoxo da análise" que aponto no apêndice ao final da dissertação.

Na §8 do *Principia*, Moore nos fornece brevemente, a partir de um exemplo tornado clássico na filosofia analítica, os três diferentes sentidos que alguém poderia utilizar ao definir alguma coisa. Partindo da definição de cavalo que o dicionário Webster fornece, "a definição de cavalo é 'um quadrúpede ungulado do gênero Equus'" ["The definition of horse is 'a hoofed quadruped of the genus Equus'"], Moore chega aos três seguintes tipos de definição.

Em primeiro lugar, teríamos a definição verbal arbitrária que, suponho a partir das poucas pistas fornecidas por Moore, indica meramente o que devemos compreender, o "objeto" denotado, quando algum termo denotativo, os categoremas, é enunciado. Moore refere-se a ela em dois momentos distintos do *Principia*. Assim, quando dizemos 'cavalo' deve ser entendido o quadrúpede do gênero *Equus* (§8) ou então quando Mill define a felicidade como "prazer e ausência de sofrimento" (§39)[55]. Para Moore, sem maiores explicitações, 'bom' seria definível desse modo[56].

Moore chama o segundo sentido de "definição verbal propriamente dita". Nesse caso, definir seria a investigação acerca do que para a maioria das pessoas significa quando usa determinado termo "X". 'Bom' seria também definível deste modo sem que cometêssemos uma falácia. A prova seriam as diversas palavras ("bom", "good", "gut"[57]) que um conceito assume nas diferentes línguas e a possibilidade de intercâmbio entre esses diversos termos por meio da tradução. É esse sentido de "definir" que Moore acredita estar implicado em algumas das tentativas naturalistas de apresentar uma definição da bondade[58].

---

55 A passagem a que Moore se refere está no *Utilitarismo* de John Stuart Mill: "By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure" (Mill:1998, p. 137).

56 Em artigo ainda no prelo, Cyrio Pastor de Oliveira, apresenta uma interpretação da definição verbal como uma repetição de uma convenção. Por exemplo, posso ler a definição que o dicionário dá para algo bem específico, utilizando um vocabulário técnico que não domino. Essa seria uma definição arbitrária, instituída pelo autor do dicionário, e mesmo que eu não compreenda o *definiens* que acabei de ler, eu posso, em certo sentido, dizer que defini o que é tal coisa. A definição, nesse caso, seria apenas a troca de uma palavra por uma expressão sinônima, sendo que ambas são arbitrárias.

57 "We do not care whether they call that thing which they mean 'horse' or 'table' or 'chair', 'gut' or 'bon' or 'àgathos'; we want to know what it is that they so call" (PE, §11).

58 "When A says "Good means pleasant" and B says "Good means desired," they may merely wish to assert that most people have used the word for what is pleasant and for what is desired respectively" (PE, §11).

Por fim, há o terceiro tipo de definição que é aquele considerado por Moore como primordial: a definição conceitual. E é esse terceiro sentido de "definir" o envolvido na afirmação da indefinibilidade da bondade, ou seja, é esse o sentido de definir primordial para a investigação ética.

São três os aspectos necessários de forma a compreendermos as características desse tipo de definição e como essas características solucionam os mistérios em torno da afirmação da indefinibilidade da bondade: o primeiro aspecto diz respeito ao duplo movimento da definição conceitual; o segundo aspecto é relativo à compreensão de que há uma impropriedade na afirmação de uma "indefinibilidade da bondade" que deve ser matizada e mais bem compreendida como uma "inanalisabilidade" da bondade; e, por fim, um terceiro aspecto que deve ser compreendido como a conseqüência que a interação desse modelo de definição com a concepção mooreana do Universo derivada da teoria do conceito que apresentei na seção 1.1; esse aspecto esclarece a metodologia mooreana no *Principia* como não sendo propriamente uma análise da linguagem.

Assim, o primeiro esclarecimento a ser feito, é que, na definição conceitual, o objeto é decomposto em termos simples, os conceitos da primeira parte deste capítulo, e é posto em relação[59]. A definição conceitual vincula partes de um complexo mostrando os simples que o constituem para, na seqüência, esclarecer como os diversos simples ressaltados nesse primeiro movimento se relacionam. Nesse sentido, a definição possui dois momentos: ela se apresenta num primeiro momento como análise ou decomposição; momento que, posteriormente, nas obras mais maduras de Moore receberá um nome específico - definição analítica[60] - e figura, num segundo momento, como algo relacional, como uma síntese de conceitos.

[59] Na mesma direção SMPP p.205 e o exemplo da definição de "vida".

[60] Para essa afirmação baseio-me no comentário de Hutchinson:2001 p.17 sobre um texto de Moore a que não tive acesso: "*What is an Analysis*" (Moore, G. E. 1966. Lectures on Philosophy. New York, Humanities Press). Em RMC, p. 664-667, Moore baseia sua discussão do paradoxo da análise na suposição de seu método como análise, mas isso está, sobretudo, apoiado em um desenvolvimento de suas concepções que não está presente na versão importante para a formulação do *Principia* que me propus compreender.

Mas, então, o que é ser indefinível? Apesar da formulação não ser a de Moore a concepção de fundo é a mesma e expressa de modo único:

> Poderia facilmente ser provado que devam existir alguns termos que sejam indefiníveis no sentido de não serem analisáveis ou reduzíveis a qualquer outra coisa. Pois, se você define A através de uma análise em termos de B e C, você deve, para que a definição seja inteligível, saber o que B e C são, e assim apesar de você poder analisar B e C também em termos de alguma outra coisa, você não poderia ir por esse caminho *ad infinitum*. Se você for analisar seus conceitos, cedo ou tarde você chegará a conceitos que são apenas inanalisáveis. Se for assim, isso não é a marca de alguma falha humana mas o resultado inevitável da lógica dos conceitos que não podemos defini-los. [It can be easily proved that there must be some terms which are indefinable in the sense of not being analyzable, reducible to anything else. For if you define A by analysing it in terms of B and C, you must, for the definition to be intelligible, know what B and C are, and though you may analyse B and C also in terms of something else, you cannot go on in this way ad infinitum. If you are to analyse your concepts, sooner or later you must come to concepts which are just unanalysable. If so, it will not be a mark of human failure but an inevitable result of the logic of the concepts that we cannot define them] (Ewing:1953, p. 19).

A diferença principal dessa passagem com as propostas mooreanas é a remissão dos limites da análise a alguma razão lógica que, apesar de não ser estranha a Moore, talvez fosse remetida por ele prioritariamente à própria natureza dos conceitos. De qualquer maneira, fica claro que é por intermédio da análise, enquanto uma atividade de decomposição dos compostos (os objetos naturais e os juízos, por exemplo) aos seus simples constituintes, que Moore chega à bondade enquanto um conceito *sui generis* na estrutura do Universo (o momento relacional ou sintético será, na Ética, tributário do primeiro movimento de decomposição e relacionado à segunda questão que toda investigação ética deve responder).

Deste modo, a definição conceitual apresenta uma relação evidente com a estruturação do universo[61]. É da natureza dos conceitos servir como esse ponto final e como ponto de sustentação. Prosseguir decompondo significa ou que a definição não foi bem feita e, portanto, estamos em erro, ou que ela não foi levada a cabo até as suas últimas conseqüências.

---

[61] Por exemplo, na §85 há a afirmação, sem mais explicitações, de que a falácia naturalista seria uma falácia lógica. Porém, Moore rejeitará essa afirmação em PE2 e, historicamente, desde o artigo clássico de Frankena (Frankena:1939) essa noção foi atacada.

É nesse sentido que Moore faz a seguinte afirmação no *Principia*:

> Meu ponto é que 'bom' é uma noção simples assim como 'amarelo' é uma noção simples; ou seja, assim como não se pode, por qualquer meio, explicar para alguém que já não saiba, o que é amarelo, também não se pode explicar o que bom é. Definições do tipo que estamos buscando, definições que descrevam a natureza real do objeto ou noção denotados por uma palavra, e que não nos diga meramente para que normalmente uma palavra é usada para significar, são possíveis apenas quando o objeto ou noção em questão são alguma coisa complexa. [My point is that 'good' is a simple notion, just as 'yellow' is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good it. Definitions of the kind that I was asking for, definitions which describe the real nature of the object or notion denoted by a word, and which do not merely tell us what the word is used to mean, are only possible when the object or notion in question is something complex]. (PE, §7).

A bondade é, portanto, o ponto que quando alcançado não se pode prosseguir. É o ponto simplesmente inanalisável a que necessariamente chegamos em qualquer investigação. A bondade, nesse sentido, é a resposta à pergunta sobre o que há de comum em todos os juízos que envolvem termos éticos tais como 'bom', 'certo', 'justo', 'dever' (PE, §1). Não há como ir além nem mesmo se tivéssemos uma capacidade cognitiva divina, um bisturi especial ou algo assim.

> (...) nesse sentido 'bondade' não possui definição porque é simples e não possui partes. É um desse inúmeros objetos de pensamento que são em si mesmos incapazes de definição, porque representam os termos últimos em função dos quais se define o que é passível de definição. [(...) in this sense 'good' has no definition because it is simple and has no parts. It is one of those innumerable objects of thought which are themselves incapable of definition, because they are the ultimate terms by reference to which whatever *is* capable of definition must be defined] (PE, §10).

O que podemos além de dizer que "bom é bom e que esse é o fim da questão"? Podemos classificar e relacionar esse conceito simples com outros que conhecemos.

Assim sendo, Moore classifica a bondade como algo não-natural. Ou seja, a bondade não existe por si só no tempo sem manter uma relação com algum objeto natural. Não existindo no tempo, ela não mantém relação causal, seja com outros conceitos ou com os objetos complexos.

Mas essas características aparentemente monadológicas são negadas devido à segunda crença fundamental da concepção mooreana do Universo: sua concepção eminentemente relacional. A concepção de uma bondade não-natural não implica que a Ética não investigue uma das questões fundamentais durante toda a história da filosofia: quais as melhores coisas possíveis? Essa pergunta, "for the sake of answering which Ethics exists" (PE, §46), diz respeito à concepção ontológica e a um ponto importante no interior dela que é o das relações que Moore acredita haver entre os tipos naturais e os não-naturais, especialmente, no que se refere às relações entre a bondade e os objetos naturais.

Sendo um conceito simples, a bondade nunca poderá ser definida no sentido de um avanço na análise. Porém, a definição conceitual não se esgota no momento analítico. Há, ainda, o momento sintético que tende a ser mal compreendido que diz respeito a relacionar a bondade com outras propriedades.

A confusão entre definir a bondade analiticamente e relacioná-la será apontada por Moore como uma das causas do erro mais comum, e Moore acrescentaria mais óbvio e evitável, nas formulações dos filósofos. Portanto, a confusão entre a afirmação de que a bondade possui relações com os objetos naturais com a idéia de que apontar essas relações seria definir a bondade é uma das principais causas da falácia naturalista. Para Moore, é impossível definir a bondade, mas é claro que uma das tarefas primordiais da Ética é dizer como e com que a bondade se relaciona.

Tomemos, como exemplo, o que ocorre quando sustentamos que 'a bondade é o que é prazeroso'. Para Moore, essa afirmação é correta se se limita a afirmar, na verdade a intuir, que há algum tipo de relação entre esses dois conceitos sendo, no entanto, completamente equivocada quando tomada, como Moore acredita que ocorre nas éticas hedonistas, como fazendo uma equivalência necessária entre esses dois conceitos.

Assim, a questão acerca do relacionamento da bondade com outras propriedades e a questão central da história da Ética acerca do ideal (quais coisas são boas em si mesmas) podem

ser investigadas, os melhores estados possíveis podem ser apontados, por que a atividade de definição implicada será aquela de síntese de conceitos e, por que, como diz Moore:

> Para os leitores familiares com a terminologia filosófica, poderia expressar sua importância [a da indefinibilidade da bondade] dizendo que ela remonta ao seguinte: as proposições sobre a bondade são todas elas sintéticas e nunca analíticas [To readers who are familiar with philosophic terminology, I can express their importance by saying that they amount to this: That propositions about good are all of them synthetic and never analytic] (PE, §6).

É, nesse sentido, que o segundo momento do método mooreano assume seu papel e sua prioridade é estabelecida. Quando esclarecido que a ética possui como fundamento um conceito simples a definição conceitual prossegue e procura investigar com que a bondade se relaciona e como.

Essa distinção entre os dois momentos do método de definição conceitual ganha solidez no exemplo que Moore oferece na §9 do *Principia* que trata da diferença entre o adjetivo 'bom' e o 'substantivo' 'o bem'[62]. Por 'bem', Moore compreende, "o substantivo ao qual deverá ser aplicado o adjetivo 'bom'; terá de ser a totalidade daquilo a que se vai aplicar o adjetivo" (PE §9). Para que isso seja possível, o substantivo deve ser diferente, em sua extensão, do adjetivo de modo que não seja afirmada uma mera tautologia. Nesse sentido 'o bem' é a totalidade dessas diversas coisas que se associam em sua caracterização como, por exemplo, o aprazível, o inteligente e o bom também. A totalidade desses "adjetivos" aos quais 'o bem' é relacionado, que, portanto, são descobertos sinteticamente, define 'o bem', ou o que Moore preferirá, posteriormente, chamar de o Ideal.

Como ocorrem na mesma proposição, o aprazível, o inteligente e bom podem ser comutados e pode se afirmar que "a inteligência e o prazer são bons". Moore concorda que isso de algum modo define 'bom'. O que não é feito é uma definição da natureza do termo 'bom'. Isso porque ao tentarmos definir esse termo constatamos que se trata de um simples e nesse

[62] Estou me fiando na solução que a tradutora portuguesa do *Principia*, Maria Manuela Rocheta Santos, encontrou.

sentido, diversamente do 'bem', não pode haver uma definição que "estabeleça quais são as partes que invariavelmente constituem um determinado todo" (PE, §10). Acusem-no de ser essencialista porque, afinal, isso é justificado por Moore com uma remissão à ontologia resultante de sua doutrina do conceito:

> Que deve haver um sem número de termos desta natureza torna-se óbvio, se refletirmos um pouco, pois não podemos definir seja o que for sem procedermos a uma análise, e esta, levada às suas últimas conseqüências, conduzir-nos-á sempre a algo que é pura e simplesmente diferente de todo o resto, e que por esta diferença última explica o caráter peculiar do todo que estamos a definir; não há todo que não contenha algumas partes que são também comuns a outros todos. Não há, assim, qualquer dificuldade intrínseca na tese de que "bom" denota uma qualidade simples e impossível de definir. Há muitos outros exemplos de qualidades assim. [That there must be an indefinite number of such terms is obvious, on reflection; since we cannot define anything except by an analysis, which, when carried as far as it will go, refers us to something, which is simply different from anything else, and which by that ultimate difference explains the peculiarity of the whole which we are defining: for every whole contains some parts which are common to other wholes also. There is, therefore, no intrinsic difficulty in the contention that "good" denotes a simple and indefinable quality. There are many other instances of such qualities.] (PE, §10)

Essa apresentação do método mooreano como contendo em si os momentos de análise e de síntese e que a indefinibilidade se diz apenas de um desses momentos é corroborada pela reavaliação crítica contida em PE2. Nesse prefácio não publicado, Moore sustentará que os sentidos da indefinibilidade da bondade são mais restritos do que aqueles implicados no *Principia*. Sua revisão mantém as teses da bondade como não analisável em termos naturais[63] ou metafísicos por não ser idêntica a qualquer das propriedades naturais ou metafísicas; e assim, em PE2, é confirmado que o que se afirmava no *Principia* com "indefinível" era mais propriamente que "bom" era inanalisável e simples (em suma, um conceito *sui generis* no próprio Universo). Deste modo, o vínculo entre definição e simplicidade fica explícito: dá-se na forma de uma dupla via: de

[63] Na seção §27 que "good does not, by definition, mean anything that is natural" e que tomá-lo assim seria o mesmo caso de tomar a manga fruta e a manga da camisa como a mesma coisa. (O exemplo é na verdade intraduzível: "We might say that, because 'bull' denotes na irish joke and also a certain animal, the joke and the animal must be the same thing". A tradução portuguesa apela para os gatos, mas suponho que seja um uso limitado a Portugal (PE, §27).

um lado, há análise e ser analisável significa decompor em partes mais simples os complexos em busca dos conceitos. Nesse sentido, a bondade é "indefinível". Mas, de outro lado, há uma investigação sintética, que mostra as relações que esse conceito simples e indefinível mantém e, nesse sentido, a bondade é definível como comprovam as tópicas das unidades orgânicas (PE, §18-22) e do Ideal (PE, §110s). Nem mais nem menos.

O último esclarecimento a ser feito refere-se ao quão lingüístico é esse método. Acredito que ele não pode ser caracterizado corretamente como uma análise da linguagem. A preocupação de Moore é essencialmente conceitual e, como mostrei, ao afirmar isso, o que é destacado não é a operação mental implicada pela linguagem, mas a natureza mesma do Universo. Diz Moore:

> Nenhuma discussão sobre o sentido de uma palavra é meramente uma discussão sobre o significado de uma palavra. Ela sempre envolve alguma discussão acerca do modo em que as coisas e as noções, para as quais a palavra se refere, são distintas ou relacionadas umas às outras [For no discussion about the meaning of a word is merely about the meaning of a word. It always involves some discussion as to the way in which the things or notions, for which the word may stand, are distinguished from or related to another] (SMPP, p. 207).

Assim, é enganador, ao menos na sua argumentação ética, tomar Moore como um filósofo da linguagem em sentido estrito. Seu método não diz respeito exclusivamente nem se caracteriza propriamente como uma análise da linguagem. Mais ainda: não se caracterizar como análise da linguagem é um dos traços recorrentes em todos os períodos de sua dedicação à filosofia. Tanto que em um de seus últimos escritos ele, retomando a concepção da passagem que citamos acima, afirma:

> Nunca foi minha intenção usar essa palavra ["analysis"] de tal modo que o analysandum seria uma expressão verbal. Quando falei em analisar algo, o que propus analisar foi sempre uma idéia, ou conceito ou proposição e não uma expressão verbal; ou seja, se falei em analisar uma "proposição", sempre utilizei "proposição" em tal sentido que nenhuma expressão verbal (nenhuma sentença, por exemplo), poderia ser uma "proposição" nesse sentido. [I never intended to use the word in such a way that the *analysandum* would be a *verbal expression.* When I have talked of analyzing anything, *what* I have talked of analyzing has always been an idea or concept or proposition, and *not* a verbal expression; that is to say, if I talked of analyzing a "proposition," I was always using "proposition"

> in such a sense that no verbal expression (no sentence, for instance), can be a "proposition," in that sense]. (Moore:1942, p. 661).

Mas na Ética, análise de quê afinal?

> A peculiaridade da Ética não é que ela investigue asserções sobre a conduta humana, mas que ela investiga asserções sobre aquela propriedade das coisas que é denotada pelo termo 'bom' e pela propriedade oposta denotada pelo termo 'mau' [The peculiarity of Ethics is not that it investigates assertions about human conduct, but that it investigates assertion about that property of things which is denoted by the term 'good', and the converse property denoted by the term 'bad'] (PE, §23).

As conclusões dessa seção, no que dizem respeito à Ética, são as seguintes:

Compreendemos a associação do método mooreano com a sua concepção ontológica. Nesse sentido, a análise diz respeito, essencialmente, à decomposição das entidades complexas aos seus termos mais simples que são aqueles que constituem o próprio Universo para Moore: os conceitos[64].

Após essa descoberta, a descoberta dos conceitos simples, é que são feitas afirmações sintéticas que apresentem e esclareçam as relações que esses conceitos mantêm entre si e em que grau essa relação ocorre. Essa investigação sintética é que articula os conceitos simples mostrando como o Universo é, de fato, uma "teia de conceitos".

É isso que Moore quer dizer quando destaca, como o sentido primordial de "definir", a definição conceitual: a dupla atividade de ir ao conceito e relacioná-lo, de analisar e sintetizar. Nesse sentido, Moore não é propriamente um filósofo da linguagem. Se formos caracterizá-lo pelo seu método o mais correto seria apontá-lo como um defensor da clarificação conceitual que na sua obra equivale à utilização da definição conceitual como método.

Por fim, compreendemos como a referência à concepção ontológica esclarece o tema da indefinibilidade da bondade. A bondade é indefinível porque, enquanto conceito simples, não

---

[64] A associação entre método e conceito e a rejeição a análise meramente verbal (nas suas duas formas) são o que há de perene em todas as formulações da metodologia propugnada por Moore.

pode haver alguma entidade ainda mais simples que ela. Ela é o ponto final de qualquer investigação no sentido de que o momento analítico não pode ir além da compreensão de sua simplicidade. E, enquanto ponto final, pode servir como suporte a uma ciência que se dedique a investigar sua especificidade e, respeitando-a, procure esclarecer os relacionamentos que porventura esse conceito simples e inanalisável mantém com outros desses conceitos. Assim, o mais próprio é considerar a bondade como inanalisável e não como indefinível ressaltando a dupla natureza da definição conceitual defendida por Moore[65].

1.3. As divisões da Ética: a ciência da bondade.

Tendo visto as linhas gerais da concepção do Universo e do método defendido por Moore, a fim de superar os equívocos e desacordos que impediram o desenvolvimento da filosofia, e antes de adentrar na questão da falácia naturalista e do argumento da questão aberta, cabe apresentar um quadro das tarefas e subdivisões da ciência da Ética que nosso autor propugna.

Essa é uma questão importante para Moore[66] e nela encontramos também uma justificativa para o nosso próprio procedimento de separar as questões metaéticas dos desenvolvimentos propriamente normativos da Ética mooreana. Baseando-me nessas diferentes versões cheguei à constatação de que existiriam três questões éticas fundamentais que correspondem a três momentos da Ética[67].

---

[65] Uma breve discussão sobre alguns problemas relacionados ao método de Moore será realizada em apêndice ao final da dissertação.

[66] No *Principia*, Moore formula e reformula essa questão diversas vezes: no prefácio da obra, no início do Capítulo 1 (PE, §1-5) no início do Capítulo 2 (PE, §24) e, novamente, no início do Capítulo 5 (PE, §86-87).

[67] Essas questões são elencadas de forma mais clara na formulação das tarefas da Ética apresentada no início do capítulo 2 do *Principia*. No entanto um esquema diverso é fornecido no prefácio da obra. Nessa primeira versão, a Ética busca responder duas questões principais: (1) "what kind of things ought to exist for their own sakes?" e (2) "what kind of actions ought we to perform?" (PE, p. iv). O que compreendo é que a primeira pergunta é, nas formulações seguintes, desmembrada.

A primeira questão, "o que é significado", no sentido de uma definição conceitual, "pelo predicado 'bom'?" e as duas seguintes dizendo respeito às relações desse predicado com outras coisas do universo: "com que 'bom' se relaciona?" ou "quais são as coisas boas em si mesmas?" e, por fim, "como realizar as coisas que são boas nesse mundo?" ou "quais as relações causais existem entre as coisas boas em si mesmas e as outras coisas?".

Essa primeira questão, que é o foco mesmo da dissertação, diz respeito ao significado da bondade. Diz respeito ao que Moore identifica como um predicado peculiar, simples, inanalisável e indefinível, com todas as conseqüências do significado que, como vimos, Moore dá a esses termos. Destacarei alguns aspectos que considero importantes:

(1) essa investigação se fecha sobre si mesma uma vez que de nenhuma outra verdade, exceto de si mesma sozinha, pode ser inferida que ela seja verdadeira ou falsa ["from no other truth, except themselves alone, can it be inferred that they are either true or false"];

(2) essa pergunta, "o que é bom?", corresponde ao que podemos chamar de investigação metaética[68] que, para Moore, visa fundamentalmente responder a questão "o que é bom?". Nesse sentido, apesar de lidar com propriedades normativas, essa parte da investigação não é ela mesma normativa[69] e;

(3) a resposta a essa pergunta toca a própria estrutura do Universo ao identificar, e confirmar pelo argumento da questão aberta, a bondade enquanto um simples *sui generis* que deve ser compreendida enquanto tal, sem nenhuma redução, mas que, no entanto, deve ser posta em relação.

É a isso que a segunda pergunta diz respeito: com quais coisas a bondade se relaciona e em que grau? É aqui que a aplicação do método mooreano avança para uma nova etapa que é,

---

[68] O termo "metaética" foi criado por Ayer comentando a obra de Moore, de Ross e a sua própria contribuição ao delineamento do emotivismo, que será aprofundada por Stevenson, tendo em vista a noção de metalinguagem de Carnap. Mas, talvez, seja mais razoável caracterizar esse plano como a investigação acerca das propriedades morais como faz Simon Kirchin em artigo recente (Kirchin:2003, p. 241).

[69] "The aim is not practice but propositions about practice; and propositions about practice are not themselves practical any more than propositions about gases are gaseous". Russell:1966 [1909].

como vimos, a de identificar os modos de relação. A resposta de Moore é complexa apontando de um lado as coisas com que a bondade se relaciona mas, quanto a sua resposta última, ela dirá respeito, essencialmente, às coisas que são boas em si mesmas sem qualquer conseqüência que implique um mal.

Fato importante é que é essa pergunta que Moore acredita ser o motivo das principais confusões que os filósofos criaram no interior da Ética (PE, §24). Isso porque, como vimos, é essa pergunta que está em causa quando os filósofos respondem que "bom" é o prazeroso. É essa pergunta, que deve ser realizada não mais no momento da análise, mas no da síntese, que é confundida com a pergunta acerca do significado da bondade e crida respondida com a asserção de que "bom" é alguma outra coisa (como as coisas naturais e as metafísicas).

À terceira pergunta, as evidências devem dizer respeito a dois tipos de proposições: em primeiro lugar, devem ser alentadas proposições referentes ao resultado, causal, de nossas ações[70]; em segundo lugar, o que mostra mais uma vez a importância para Moore da investigação metaética para a própria ação, as proposições auto-evidentes dadas à primeira questão[71].

Moore se mostrará cético quanto à possibilidade de se responder a essa terceira questão fundamental da Ética:

> Tantas considerações diferentes são relevantes para sua verdade ou falsidade, que tornam muito difícil obter uma resposta provável e a obtenção de certeza impossível [So many different considerations are relevant to its truth or falsehood, as to make the attainment of probability very difficult, and the attainment of certainty impossible] (PE, p. iv).

E esse ceticismo vai encaminhá-lo para a frustrante posição defendida no último capítulo do *Principia*, que diz respeito ao Ideal, de que na vida cotidiana, na vida na civilização, devemos

[70] O chamado utilitarismo ideal de Moore. Segundo Baldwin:1992 a expressão é de Hasting Rashdall.
[71] "Unless we are quite clear on this point, our ethical reasoning will be always apt to be fallacious" (PE, §86).

seguir os costumes e tradições. Em suma, devemos seguir os deveres impostos exteriormente a nós[72].

Além de responder essas três perguntas, Moore acredita que a realização da Ética exige ainda outro tipo de investigação, uma investigação que compile, na sua generalidade, os tipos de objetos com que a bondade se relaciona além dos constituintes do Ideal. De modo surpreendente e, diferentemente da tradição moderna que a rejeita, Moore identifica esse tipo de investigação com a casuística. Mais ainda, afirma que, afora os impedimentos derivados do fato de a ciência da Ética ainda não ter respondido de maneira aceitável suas três questões fundamentais, a casuística constitui "o objetivo da investigação ética" ["the goal of ethical investigation"] (PE, §4).

O que podemos constatar a partir dessas perguntas fundamentais da Ética é o amplo espaço que Moore dá às questões ditas metaéticas. O *Principia*, aliás, começa caracterizando a Ética como a ciência que envolve a análise dos juízos éticos e não como uma investigação das ações voluntárias. As duas primeiras perguntas fundamentais da Ética dizem respeito, a primeira de modo indiscutível e a segunda mesclando metaética e ética normativa, a uma investigação prioritariamente metaética invertendo o que foi característico do utilitarismo de Bentham a Mill, que era o amplo espaço dedicado às questões normativas e práticas. Aprofunda assim o movimento que, como vimos, já fora iniciado por Sidgwick[73]. Afora isso, a terceira questão[74], aquela mais propriamente prática, é tomada como debitária de uma investigação metaética e, daí, o ceticismo mooreano quanto às possibilidades de o homem comum realizar o ideal: ele simplesmente, no caos da vida em sociedade, não teria como refletir sobre essas questões sendo mais sábio de sua parte respeitar as regras estabelecidas. Por outro lado, em algumas passagens como na que avalia as conclusões práticas dos filósofos utilitaristas (PE, §37) e as aceita sem com

[72] Que, dado o ceticismo de Moore quanto à possibilidade de realização do cálculo utilitário, são sem justificação.
[73] Para uma boa definição e breve discussão da influência de Moore nessa inversão ver: Canto-Sperber, M. e Ogien, R :2003, p.17s.
[74] Moore aponta o mesmo problema quanto às possibilidades da casuística alcançar seus objetivos.

isso aceitar as justificativas que esses filósofos dão aos seus fundamentos por estarem nelas cometendo a falácia naturalista, Moore parece crer em uma independência dessas questões "metaéticas"[75].

É verdade que Moore não utiliza o termo 'metaética' para designar a investigação que realiza, mas os autores subseqüentes deram ampla ênfase a essas mesmas questões e reconheceram Moore como fundador dessa tendência que, fiando-me em Darwall et alii:1992, somente será invertida com as transformações culturais dos anos 1960 quando a política invadiu a filosofia e assim as questões práticas tornaram-se o foco das preocupações da ética analítica[76].

Conclusão

Esse primeiro capítulo foi dedicado à compreensão da concepção do universo e do método que Moore propõe a fim de lidar com os conceitos e vencer os desafios e dificuldades que barraram o progresso da Filosofia em geral e da Ética, em particular. Em resumo, as conclusões até aqui dizem respeito a três pontos:

1. O lugar da Ética no Universo e a tese da simplicidade da bondade;
2. Um método para a filosofia e a afirmação da indefinibilidade da bondade;
3. A ciência da Ética ou a investigação geral sobre o que é a bondade.

---

[75] A defesa do empreendimento metaético é especialmente veemente na seção §37: "It may be thought that my contention is unimportant, but that is no ground for thinking that I am not in the right. What I am concerned with is knowledge only—that we should think correctly and so far arrive at some truth, however unimportant: I do not say that such knowledge will make us more useful members of society. If any one does not care for knowledge for its own sake, then I have nothing to say to him: only it should not be thought that a lack of interest in what I have to say is any ground for holding it untrue". (PE, §37).

[76] Darwall et alii:1992 destaca como marca dessa mudança o livro de Rawls, *Teoria da Justiça*, que vem substituir o *Principia Ethica* como ponto de partida das investigações. Afora isso, a dúvida acerca das distinções entre analítico e sintético e uma nova onda de teorias naturalistas colocaram em xeque, segundo os autores, esse modo de se pensar e fazer Ética. A expressão "quando a política invadiu a filosofia" possui um toque de paráfrase da passagem de Mary Warnock citada por Dall'Agnoll:2005, p. 17.

Sua concepção sobre o que compõe o Universo, parte do senso comum e implica na aceitação de dois existentes mínimos: os objetos materiais e os atos mentais. Essa composição mínima do universo, no entanto, é ampliada pelo esforço de definição e clarificação que faz avançar nossa compreensão da estrutura do Universo ao mostrar como a mera aceitação por parte do senso comum desses dois tipos de coisas implica uma multiplicidade de outros elementos, não perceptíveis, do Universo. A teoria que Moore avança apresenta os conceitos como os constituintes últimos do Universo e, como mostrei, a bondade como um desses constituintes. Mais ainda: ela é um dos elementos fundamentais que ao se associar com outros desses constituintes configura a diversidade dos complexos que percebemos. É nesse sentido que torna-se possível uma ciência da Ética. É pela bondade ser algo simples e não poder ser reduzida a nenhum outro elemento mais primordial e por ela ser o que há de comum aos diversos juízos que caracterizamos como juízos éticos que essa investigação se legitima.

Após apresentar essa doutrina do conceito, passei em revista ao método defendido por Moore. Mostrei como esse método se caracteriza pelo emprego da definição conceitual como guia para a investigação e como a definição conceitual se adéqua a concepção do Universo de Moore a partir de um duplo movimento: análise e síntese. Mostrei como a tópica da indefinibilidade da bondade deve ser compreendida de forma comedida e referida essencialmente a inanalisabilidade.

Por fim, apresentei a estrutura da ciência da Ética e como a questão metaética sobre "o que é a bondade?" apresenta uma primazia que permite o recorte que propus para a dissertação.

A tese de fundo da dissertação também avançou nesse capítulo. Espero ter deixado claro que, se há em Moore uma crítica ao naturalismo, essa crítica está integrada à crítica mais geral acerca do empobrecimento que qualquer concepção redutora acarreta nas nossas concepções e no nosso conhecimento do Universo e como é a esse reducionismo que Moore direciona essencialmente seus esforços.

Feita essa apresentação de sua doutrina do conceito, que conformou uma ontologia, ou seja, uma visão do que compõe o Universo, e da metodologia defendida para lidar com esse mesmo Universo passo agora à acusação que Moore faz a toda a tradição filosófica no que diz respeito à Ética: a falácia naturalista.

2

A argumentação contra o reducionismo

> Não seja muito apressado em encontrar uma definição da cidade; ela é muito grande e existem todas as possibilidades de se equivocar.
>
> Perec, The Town

O primeiro capítulo mostrou, em suas linhas gerais, as bases ontológicas que servem de pano de fundo à investigação ética de G. E. Moore. Como ficou demonstrado, Moore reserva à filosofia um papel especial na formulação da concepção do Universo como um todo através da definição conceitual e de seus dois momentos (análise e síntese) que nos revelam os componentes simples do Universo, os conceitos e as relações que mantém entre si (com quais outros conceitos mantém relação e em que grau). A versão mooreana dessa estrutura foi esboçada através de um trabalho reconstitutivo e a clivagem central entre propriedades naturais e propriedades não-naturais foi destacada como primordial para a compreensão do lugar onde se insere a Ética na formulação mooreana. Como resultado dessa investigação, foi explicitado o significado que assume na obra mooreana a bondade como algo simples e inanalisável (que como mostrei é mais correto do que indefinível) e o porquê da possibilidade de uma ciência da Ética baseada na especificidade desse constituinte único da teia de conceitos que caracteriza o Universo[77].

Agora, no segundo capítulo, abordo a argumentação desenvolvida por Moore contra as tentativas de "naturalização" ou, mais propriamente, de reducionismo da Ética tal como expostas no *Principia Ethica*. Viso as "provas" fornecidas por Moore, as antefortificações que a passagem

[77] Essa especificidade da Ética, mesmo que não baseada no Universo povoado de conceitos, é talvez o aspecto, a "intuição", mais duradoura da obra ética de Moore. Ela voltará, reformulada, na versão que Moore apresenta nos anos 1920 baseada na especificidade dos valores e em sua intrinsicalidade (PE2).

de Isaiah Berlin, que serviu de epígrafe do capítulo anterior, apontava. Faremos isso por meio das tópicas da falácia naturalista e do argumento da questão aberta, que confirmariam a tese de Moore de uma especificidade do campo da Ética.

A primeira seção (2.1) será dedicada à apresentação do que compreendo como a falácia naturalista a partir de uma leitura do *Principia Ethica* e tendo em vista os resultados do primeiro capítulo da dissertação. A falácia naturalista será apresentada então como voltada não contra teorias naturalistas, mas contra teorias reducionistas, tanto naturalistas quanto metafísicas, que deixam escapar a especificidade da bondade e, nesse sentido, empobrecem nossa imagem do Universo.

O caminho a essa conclusão se mostrará, no entanto, mais tortuoso do que esse resumo deixa transparecer. Isso por que, como apontei no início do capítulo anterior, ler as formulações mooreanas da falácia naturalista são um desafio, freqüentemente agravado pelos problemas de edição e composição do *Principia*, com os quais tento lidar.

Após tematizar a falácia, apresento os principais alvos que Moore visa com a sua argumentação: Spencer, Mill e Kant (tema de 2.2). Esses três autores são tratados de maneira extensiva no *Principia Ethica* fornecendo exemplos e esclarecimentos quanto à argumentação mooreana. Mais ainda: fornecem provas para a argumentação em torno da falácia naturalista[78]. Nem tanto a justeza com que Moore leu esses autores, que implicaria em um trabalho de interpretação dos seus textos, o que está além do escopo dessa dissertação[79], mas, principalmente, a aplicação da argumentação desenvolvida por Moore neles é que será nosso foco. Nesse sentido,

---

[78] Como veremos, mais do que provada argumentativamente (e Moore é cético, e cada vez mais cético com o passar do tempo, quanto à possibilidade de se provar a falácia como uma falácia, principalmente em PE2, quando constata que a falácia é uma tautologia que, portanto, não admite prova) deve-se mostrar que se comete a falácia. Nesse sentido uma história da Ética assume importância definitiva na argumentação de Moore e os capítulo 2 a 4 do *Principia* podem ser compreendidos como realizando uma história dessa disciplina: uma história do cometimento da falácia.

[79] O que não nos impede de irmos ao texto desses autores em busca do contexto das passagens que Moore se refere em sua argumentação.

procuro mostrar que o que está em jogo nas críticas de Moore é principalmente a redução que esses autores realizam ao identificar a bondade com algo que ela não é.

Um autor, no entanto, merece atenção particular. Segundo Moore, Henry Sidgwick foi o único filosofo a ter percebido a falácia naturalista e elaborado uma teoria ética sem tê-la cometido. Em 2.2.2 mostro como Sidgwick evitou a falácia e, como o reconhecimento por parte de Moore dessa antecedência em Sidgwick, ajuda-nos a localizar o próprio Moore no interior de certa tradição de filosofia moral.

Tendo dedicado as duas seções iniciais do capítulo a uma leitura e interpretação do *Principia Ethica* abordo, ao término do capítulo, na seção 2.3, as reformulações que Moore escreveu. Essas reformulações foram elaboradas em dois períodos diversos. A primeira delas, PE2, elaborada como prefácio a uma nova edição do *Principia*, foi redigida nos anos 1920 e aponta de forma clara as insatisfações de Moore com a teorização presente na obra de 1903. O segundo texto de reavaliação, RMC, foi elaborado nos anos 1940 como uma "réplica aos críticos" para o volume dedicado à obra de Moore na *Library of Living Philosophers* (Moore:1942b e Schilpp:1942). Esses dois textos são importantes também, para além dos esclarecimentos que fornecem quanto à argumentação em torno da falácia, para a formulação de Moore sobre a noção de valor intrínseco – que como mostrarei no capítulo final – substituí a discussão da bondade do modo como foi empreendida no *Principia*.

Comecemos.

2.1 – A rejeição ao reducionismo

Tudo é o que é e não outra coisa. [“Everything is what it is and not another thing”].

A epígrafe do *Principia Ethica* foi utilizada por diversos comentadores[80] como chave para seus enigmas. Acredito que realmente seja. E aqui defenderei a leitura, avalizada pelo capítulo anterior, de que o sentido primordial da falácia relaciona-se a essa sentença. Relaciona-se, no sentido de que o conceito único, simples e inanalisável da bondade, é confundido pelos “falacianos” com algo que ele não é.

Assim, temos a verdade acerca da afirmação de Moore de que “bom é bom e esse é o fim da questão” (PE §6): bom é um dos conceitos simples que compõe a diversidade do Universo ao se associar com outros desses conceitos. Sendo simples, não se pode analisá-lo, uma vez que análise, na concepção de Moore, implica decomposição. Esse ponto, como mostrei, esclarece a afirmação ambígua de Moore no *Principia* quanto à indefinibilidade da bondade que de outra forma séria problemática. É indefinível no sentido de inanalisável e não de indefinível propriamente dito já que há um sentido de definir algo, aquele que coloca a coisa em relação, onde a bondade é “definível”.

No *Principia* essa é, com algumas outras adições de menor monta, a concepção de fundo que sustenta todos os demais desenvolvimentos empreendidos por Moore, inclusive a falácia e o argumento da questão aberta. Mais ainda, Moore tende a ser ainda mais sucinto: “bom é bom e esse é o fim da questão” (fórmula repetida nas §6, 12, 13, 47 e 87).

Essa “simplicidade” da argumentação de Moore é de certa forma chocante. O que devemos agora é comprovar a validade e sustentabilidade dessa interpretação frente às afirmações e ao texto de Moore. Devemos agora mostrar como a remissão à concepção do Universo e à

---

[80] A frase é do Bispo Butler na introdução à reunião de seus sermões. Há uma tradução para o português de alguns desses sermões em Butler:1996. Entre os comentadores Darwall [et alli]:1992 p.171, Hutchinson:2001 p.18, Baldwin:1992 e Sobel:2003 se referem ao *dictum* de Butler. Para quem se interessa, Sobel:2003, cap. 1, propõe a seguinte formalização do dito: “(x)(x=x & ~(эy)(y≠x & x=y)). PE2 p.7 também apresenta algo nesse sentido.

concepção de definição conceitual serve de chave de leitura para toda a argumentação do *Principia* e, como essa argumentação, prova a nossa hipótese de que é contra o reducionismo, seja naturalista, seja metafísico, que a afirmação é aplicada.

Como afirmamos, o *Principia* apresenta como característica a multiplicidade de caracterizações dos seus principais argumentos. Assim, a fim de comprovarmos essa leitura da falácia, temos que visar inicialmente a multiplicidade dessas caracterizações de forma a explicitar o que parece de fato muito "simples". Parte disso já foi empreendido no capítulo anterior quando esclarecemos alguns dos conceitos de fundo importantes para a argumentação em torno da falácia. O procedimento que adotaremos agora será o seguinte: vamos às diversas aparições da falácia a fim de comprovar nossa hipótese em busca da compreensão dos seus significados.

A falácia do ponto de vista formal

A apresentação mais detalhada da falácia pode ser encontrada na transição das § 10 e 11 do *Principia.* Ali, após ter explicitado sua concepção acerca do que é definir (§5-8) e ter apresentado, de modo um tanto quanto compacto, sua concepção acerca do que é a bondade (na §9 e início da §10), Moore abandona o modo de apresentação de suas concepções e passa a refletir sobre o que "os filósofos têm pensado" sobre a pergunta fundamental da Ética 'o que é bom?':

> Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estavam de fato a definir bom, que essas propriedades não eram "outras", diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de "falácia naturalista" e passamos a demonstrar que o é. [But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not "other," but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the "naturalistic fallacy" and of it I shall now endeavour to dispose] (PE, §10).

Essa é a primeira aparição da falácia e diz respeito a uma confusão. O projeto adâmico dos filósofos de nomear as coisas não pode e não deve ser confundido com o que há de mais próprio em sua atividade que é definir as coisas. Nomear, como vimos, é um sentido de definir. Mas não é o sentido próprio da atividade filosófica. Na Filosofia, definir diz respeito ao que compõem e a como se relacionam (como se dá a composição: o que com que, o grau de relação etc.) as coisas do Universo e, no caso da Ética, é relativo ao que há de comum nos juízos éticos.

Esse ponto é importante e vou frisá-lo porque parece ter passado despercebido a muitos leitores: a Ética, tal como desenvolvida no *Principia,* procura responder, em primeiro lugar, ao que há de comum nos diversos juízos que envolvem termos éticos, aqueles que Moore elenca no §1 do *Principia:*

> Na esmagadora maioria dos casos, sempre que os termos "virtude", "vício", "dever", "correto", "bem", "mal" surgem nas nossas afirmações, estamos a fazer juízos de natureza ética e, se os quisermos debater, estaremos a debater um aspecto da Ética. Tudo isto é aceite, mas fica muito aquém de uma definição do domínio da Ética, domínio que pode, na verdade, ser definido como toda a verdade acerca daquilo que é, a um tempo, comum a juízos desta natureza e específico deles. Mas falta-nos ainda formular a pergunta sobre o que é que é simultaneamente comum e específico. Esta é uma questão à qual filósofos da Ética de indiscutível reputação têm dado respostas diversas, sem que nenhuma delas seja talvez inteiramente satisfatória. [In the vast majority of cases, where we make statements involving any of the terms "virtue," "vice," "duty," "right," "ought," "good," "bad," we are making ethical judgments; and if we wish to discuss their truth, we shall be discussing a point of Ethics. So much as this is not disputed; but it falls very far short of defining the province of Ethics. That province may indeed be defined as the whole truth about that which is at the same time common to all such judgments and peculiar to them. But we have still to ask the question: What is it that is thus common and peculiar? And this is a question to which very different answers have been given by ethical philosophers of acknowledged reputation, and none of them, perhaps, completely satisfactory] (PE, §1).

Assim, a bondade, ou seja, o conceito simples e inanalisável que é comum a todos esses juízos, é a resposta a uma pergunta preliminar à própria investigação ética. A pergunta acerca do que é esse conceito simples, 'o que é bom?', é primária na investigação ética, mas não na descoberta do, ouso dizer, "fenômeno" ético. É apenas porque constatamos (e, nessa primeira

versão de Moore, o mais correto seria dizer que é apenas porque intuímos) que de fato há algo comum a todos esses juízos[81] e, porque constatamos que esse comum é diferente de tudo o mais, é que há uma ciência da Ética que o investigue e que se coloca a questão acerca do que é esse algo comum. A bondade é uma conclusão nesse sentido.

O equívoco dos filósofos, apontado nas §10-11, é relacionado a esse movimento, que talvez Moore no *Principia* devesse ter indicado de forma mais clara e não apenas nas seções velozes da abertura da obra. Para determinar melhor esse equívoco devemos especificar um aspecto que na apresentação da definição no capítulo anterior deixei de lado.

Ao final da passagem referente à definição de cavalo, Moore faz uma afirmação um tanto quanto misteriosa. Ele afirma o seguinte:

> Seria perfeitamente possível pensarmos, com igual clareza e correção, num cavalo, se pensássemos nas várias partes que o compõem e na forma como elas estão relacionadas entre si, em vez de pensarmos no todo. Poderíamos, até, pelo mesmo processo, pensar igualmente bem no que distingue um cavalo de um burro, apenas não nos seria tão fácil. Mas não há absolutamente nada que possa substituir bom, razão pela qual afirmamos que é impossível defini-lo. [We might think just as clearly and correctly about a horse, if we thought of all its parts and their arrangement instead of thinking of the whole: we could, I say, think how a horse differed from a donkey just as well, just as truly, in this way, as now we do, only not so easily; but there is nothing whatsoever which we could substitute for good; and that is what I mean, when I say that good is indefinable] (PE, §8 – grifos meus).

A indefinibilidade associa-se então à substitutibilidade dos termos em uma definição. Assim, quando os filósofos apontam que bom é o que é desejado, que é o prazer ou o mais apto para viver, eles estão fazendo um movimento incorreto. Essa definição não poderá ser jamais satisfatória e convincente. E isso porque qualquer dessas relações é incapaz de visar o campo da Ética por perder sua especificidade, a bondade. É nesse sentido que Moore apresenta a primeira enunciação da falácia que citamos. Ela diz respeito à impossibilidade de se encontrar um termo outro, que não a bondade, que possua a mesma extensão dessa: a propriedade bondade, ou no

[81] Passo empreendido por Moore na abertura do *Principia* e, de certa forma, esclarecido na §2 onde Moore afirma que 'bom' denota uma propriedade ou conceito único.

vocabulário do *Principia*, "o único objeto simples do pensamento que é peculiar à Ética" (PE, §5). Mais ainda isso pode ser compreendido como sendo, do ponto de vista formal, a falácia naturalista.

A longa passagem do *Filebo,* que Moore cita na §52, diz respeito a esse exato ponto só que apontando algumas de suas conseqüências para a segunda pergunta fundamental da Ética:

> Sócrates. Aceitarias, Protarco, viver toda a tua vida no gozo dos maiores prazeres?
> Protarco. É claro que sim.
> Sócrates. E acha que, tendo esse gozo na sua plenitude precisarias de mais alguma coisa?
> Protarco. É claro que não.
> Sócrates. Pense bem no que estás a dizer. Não precisarias de ter sabedoria, nem inteligência, nem sensatez, nem nada deste gênero? Não quererias ao menos conservar a tua vista?
> [Socrates. Would *you* accept, Protarchus, to live your whole life in the enjoyment of the greatest pleasures?
> Protrarchus. Of course I would.
> *Socrates.* Then would you think you needed anything else besides, if you possessed this one blessing in completeness?
> *Protarchus*. Certainly not.
> *Socrates.* Consider what you are saying. You would not need to be wise and intelligent and reasonable, nor anything like this? Would you not even care to keep your sight?] (Citado por Moore PE, §52).

Desse modo, um filósofo que afirmasse que 'bom é os objetos do desejo' deve mostrar que aquele que defende que 'bom é o prazer' está errado, uma vez que se são definições essas duas proposições são universais e excludentes, e deve prová-lo. Para isso, deverá provar, em uma investigação científica, que o prazer não é o objeto do desejo[82]. Para conseguir isso, tal filósofo, enfrentará dois dilemas: o da extensão dos conceitos, ou seja, se as coisas que são "A" não são também "B", e o da relação que uma ou outra dessas coisas mantêm com a bondade. Dilemas que são, para Moore, questões diferentes confundidas por qualquer investigação reducionista (seja naturalista, seja metafísica) que procure definir a bondade.

---

[82] Moore compreende que se essas duas afirmações se pretendem como princípios da Ética devem, após esclarecidas, ser compreendidas como fazendo a afirmação de que tudo que é bom é objeto do desejo ou é prazeroso. Essa compreensão está associada, portanto, à tarefa da filosofia que apresentamos no capítulo anterior.

Provar que os conceitos são ou não são co-extensivos implica comprovar, em todos os eventos (nesse caso, nos atos de consciência) que possam, porventura, ocorrer no Universo (o que para Moore é impossível[83]) que essa associação entre o que é desejado e o que é prazeroso não ocorra. Ora, isso comprova apenas uma coisa: que uma das duas posições está errada e não que foi encontrada uma resposta à pergunta sobre 'o que é bom'.

Diversamente do par 'objetos do desejo'/'prazer', a bondade não é um conceito co-extensivo a qualquer outro objeto natural (e como Moore apontará a qualquer outro objeto metafísico). A bondade não participa, enquanto parte[84], das coisas que identificamos como boas e não há uma "equivalência lógica"[85] entre a bondade e qualquer outra propriedade do Universo. Deste modo, toda tentativa de definição da bondade em termos outros que não a própria bondade necessariamente acarreta um paradoxo:

> (…) se bom for definido em termos de outra coisa diferente, torna-se impossível não só provar que qualquer outra definição está errada, como até negá-la. [(…) if good is *defined* as something else, then it is impossible either to prove that any other definition is wrong or even to deny such definition]. (PE, §11).

Mas, por que isso ocorre? Porque a bondade é co-extensa apenas com a bondade. Não importa o termo que utilizemos para indicar esse conceito. Moore inclusive possui sérias dúvidas sobre se é a 'bondade' ou o 'certo' o termo mais adequado para se referir a essa propriedade única, simples e inanalisável que importa para a Ética.

E, nesse sentido, importa é que, seja qual for o termo utilizado, devemos compreender o seu caráter co-extensivo e que se usarmos dois termos diversos para indicar essa propriedade simples estes não diferem entre si pelos seu sentido porque isso implicaria em ser possível

---

83 Essa é uma questão interessante. Quando trata do dilema de qualquer conseqüencialismo frente ao cálculo dos efeitos que uma ação qualquer tenha, por exemplo, as conseqüências de se abandonar alguém devido a algum dever considerado prioritário, Moore levanta o mesmo ponto: a impossibilidade de qualquer investigação causal de apontar a bondade, ou correção, da ação.

84 E esse é um segundo sentido da bondade como um simples, algo que não possui partes.

85 Apesar de a expressão estar em RMC, p.557, ela é explicativa da tese de Moore no *Principia*.

apresentar uma análise diferente da bondade o que somente poderia ocorrer caso ela fosse algo complexo ou caso ela nada significasse.

Isso nos leva ao cerne do argumento da questão aberta:

> A hipótese de que discordar quanto ao significado de bom é discordar em relação à análise correta de um dado todo aparece como sendo manifestadamente incorreta, se considerarmos o fato de se poder sempre, seja qual for a definição proposta, perguntar, e significativamente, se o conceito complexo assim definido é em si mesmo bom [The hypothesis that disagreement about the meaning of good is disagreement with regard to the correct analysis of a given whole, may be most plainly seen to be incorrect by consideration of the fact that, whatever definition may be offered, it may always, be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good] (PE, §13).

A tese de Moore ao formular o argumento da questão aberta envolve a natureza da definição conceitual. Como mostrei, essa definição procura ressaltar os simples que compõem o Universo para, a partir do resultado obtido nesse primeiro momento, apresentar o modo e o grau de relacionamento entre esses diversos conceitos. Os filósofos que procuraram definir a bondade não se aperceberam disso ou não tinham isso da forma clara exigida pela investigação filosófica (PE, §13).

Assim, prossegue Moore em sua argumentação, ao procurar definir a bondade, esses filósofos, somente poderiam estar querendo sustentar uma ou outra das seguintes posições: ou que a bondade seria um complexo ou que ela nada significa. Essa conseqüência não pode, no entanto, ser aceita. Diz Moore:

> No entanto, nenhuma destas possibilidades tem sido claramente concebida ou seriamente defendida, enquanto tal, por aqueles que se propõem definir bom; e ambas podem ser postas de lado pelo simples recurso aos fatos. [Neither of these possibilities has, however, been clearly conceived and seriously maintained, as such, by those who presume to define good; and both may be dismissed by a simple appeal to facts] (PE, §13).

Esse apelo "aos fatos" se dá do seguinte modo. Se a bondade fosse um complexo e houvesse discordância quanto a uma definição proposta, o exemplo de Moore é definir bom

como as coisas que desejamos desejar, sempre poderíamos, ao final da definição proposta, perguntar: 'ora, mas isso é bom?'.

O que não produz um avanço em nosso entendimento, afinal a pergunta inicial era essa mesma e "estamos, agora, a pedir exatamente a mesma informação acerca do desejo de desejar A que já tínhamos pedido em relação a A em si" ["we are, in fact, now asking for exactly the same information about the desire to desire A, for which we formerly asked with regard to A itself"] (PE, §13). Assim, qualquer definição proposta, sempre está "aberta" a essa pergunta e, em nenhuma definição da bondade, pode haver o ganho de informação que confirmaria que foi feita uma definição[86].

O argumento, no entanto, não termina com essa constatação do fracasso da definição. A substitutibilidade da bondade retorna nesse ponto do argumento. Diz Moore:

> Mas torna-se também muito claro que o significado desta segunda pergunta não pode ser analisado corretamente como "Será o desejo de desejar A uma das coisas que nós desejamos desejar?". Não estamos perante nada tão complicado como "Desejamos nós desejar desejar desejar A?". Além disso, bastará um simples exame para que qualquer pessoa possa facilmente verificar que o predicado desta proposição – "bom" – é positivamente diferente da noção de "desejar desejar" que faz parte do seu sujeito: "Que desejarmos desejar A é bom" não é equivalente a "Que A seja bom é bom." De fato, pode ser verdade que aquilo que desejamos desejar também seja sempre bom; pode ser que até o seu oposto seja verdade, mas é muito duvidoso que assim seja, e o simples fato de compreendermos perfeitamente o que representa essa nossa dúvida mostra claramente que estamos perante duas noções diferentes. [But it is also apparent that the meaning of this second question cannot be correctly analysed into "Is the desire to desire A one of the things which we desire to desire?": we have not before our minds anything so complicated as the question "Do we desire to desire to desire to desire A?" Moreover any one can easily convince himself by inspection that the predicate of this proposition—"good"—is positively different from the notion of "desiring to desire" which enters into its subject: "That we should desire to desire A is good" is *not* merely equivalent to "That A should be good is good." It may indeed be true that what we desire to desire is always good; perhaps, even the converse may be true: but it is very doubtful whether this is the case, and the mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have to different notions before our mind] (PE, §13).

[86] O que, como vimos, dada à natureza da definição conceitual, deveria ocorrer como no caso do casado como homem não solteiro ou do cavalo como animal quadrúpede ungulado do gênero equus.

Assim, temos que a aparente definição da bondade contida na afirmação que 'o que é desejado desejar é bom' é mostrada como não apresentando uma definição da bondade, pois a essa "definição" poderíamos perguntar: 'o que é desejado desejar é bom?'.

Essa possibilidade de lançar tal pergunta caracteriza a definição proposta como uma definição aberta. Se tivesse sido feita uma verdadeira definição não poderia ser trivial a afirmação de que, aplicando a tese da substitutibilidade, 'o que é desejado desejar é desejado desejar'. Mas essa é certamente uma afirmação trivial, sem um conteúdo informativo novo. O que é comprovado pelo fato de que se perguntarmos agora 'o que é desejado desejar é desejado desejar?' teremos em mão, claramente, uma mera tautologia que, como Moore repete diversas vezes, não pode ser um princípio ético.

A concepção da bondade como um complexo enfrenta deste modo um impasse. Mas um impasse motivado por pelo menos duas causas:

O motivo formal, certamente relacionado a uma inferência indevida, a saber, a suposição de que se algo é bom significa que possui certa propriedade e que deste modo apenas as coisas que possuem essa propriedade são boas (PE, §24). Esse impasse ocorre no exemplo acima quando é feita a suposição de que, se a bondade significa 'o que é desejado desejar', logo o que é desejado desejar é o que é "A" bondade.

Mas por outra parte esse impasse possui como causa um motivo "cognitivo" relativo a confusão que ocorre quando alguém sustenta tal posição.

> A inferência parece muito natural; e, no entanto, o que ela significa é contraditório. Pois aqueles que a fazem não se aperceberam de que a sua conclusão, "aquilo que possui esta propriedade é bom", é uma proposição significativa; que nem significa "aquilo que possui esta propriedade, possui esta propriedade", nem "a palavra 'bom' denota que uma coisa possui esta propriedade". E, no entanto, se não significa nem uma coisa, nem a outra, então a inferência contradiz a sua própria premissa [The inference seems very natural; and yet what is meant by it is self-contradictory. For those who make it fail to perceive that their conclusion "what possesses this property is good" is a significant proposition: that it does not mean either "what possesses this property,

possesses this property" or "the word "good" denotes that a thing possesses this property." And yet, if it does *not* mean one or other of these two things, the inference contradicts its own premise] (PE, §24).

Se o impasse referente à inferência já está suficientemente apresentado, no sentido de que o que é implicado aí diz respeito à falácia naturalista, esse impasse que chamei de cognitivo ainda deve ser apresentado e, como mostrarei, ele envolve outro aspecto, um outro sentido, que a falácia naturalista assume (voltarei a ele na seção intitulada "A falácia naturalista como uma operação mental indevida"). Antes de esclarecer esse segundo sentido devo, no entanto, apontar duas coisas.

Primeiro, é interessante que a passagem que serve de ponto de partida para o argumento da questão aberta é, estranhamente, "aberta" para algo que não conduz aos resultados que esse argumento aponta, a saber, a simplicidade forte acarretada pelo OQA. Essa conclusão do argumento da questão aberta que aqui apenas aponto e que abordarei em detalhe no próximo capítulo deveria, teoricamente, apontar tudo o que a bondade é, afinal, dadas as características do argumento, o que mais poderia ser dito sobre esse simples? Assim é que Moore apresenta como uma das características da bondade:

> Se bom é bom e impossível de definir, por que razão seríamos obrigados a negar que o prazer é bom? Haverá alguma dificuldade em afirmar que ambas as coisas são simultaneamente verdadeiras? Pelo contrário, não faz sentido afirmar que o prazer é bom a menos que bom seja diferente de prazer. No que toca à Ética, é completamente inútil provar, como Spencer tenta fazer, que um aumento de prazer coincide com um aumento de vida, a menos que bom signifique algo que é diferente tanto de vida como de prazer. Equivale a tentar provar que uma laranja é amarela com base no argumento de que ela se apresenta sempre embrulhada em papel [Why, if good is good and indefinable, should I be held to deny that pleasure is good? Is there any difficulty in holding both to be true at once? On the contrary, there is no meaning in saying that pleasure is good, unless good is something different from pleasure. It is absolutely useless, so far as Ethics is concerned, to prove, as Mr. Spencer tries to do, that increase of pleasure coincides with increase of life, unless good *means* something different from either life or pleasure. He might just as well try to prove that an orange is yellow by shewing that it is always wrapped up in paper] (PE, §12).

Essa afirmação conduz a algo que não a afirmação da bondade como propriedade não-natural mas como propriedade intrínseca. Como uma propriedade que sempre que associada em um juízo a algum termo natural ajuda a ampliar nossa compreensão do próprio termo esclarecendo, por exemplo, outras das associações que esse conceito que se associa com a bondade mantém. Assim, a tese naturalista de Spencer pode ser interessante para a Ética devido ao próprio caráter da bondade que não "funciona" como parte de um agregado que constitui os objetos naturais, mas como algo intrínseco que diz respeito às formas que esses agregados assumem. Infelizmente, essa constatação da intrinsicalidade não é feita de modo claro no *Principia* e é somente nos textos posteriores, de reavaliação de suas formulações iniciais, que Moore irá traçar de modo mais claro essa posição (que analisarei no próximo capítulo e que leva Moore à formulação da intrinsicalidade e da superveniência dos valores).

Voltaremos a esse ponto quando abordarmos o fracasso, para o próprio Moore, das conseqüências extremas que o argumento da questão aberta acarreta por suas imprecisões. Passo agora ao segundo ponto mencionado que diz respeito a uma melhor determinação sobre o que distingue apontar a crítica de Moore como naturalista e como reducionista.

Reducionismo e naturalismo

Por que venho sugerindo que a falácia naturalista não é propriamente uma crítica às éticas naturalistas? O argumento da questão aberta não parece apontar justamente isso?

Porque em algum momento Moore compreendeu que não é o procedimento naturalista de fundamentar a Ética em termos de alguma propriedade natural que era propriamente o erro envolvido nas tentativas de definir a bondade. A falácia "naturalista" refere-se, na verdade, a algo mais geral, refere-se a qualquer tentativa de se sustentar que a bondade é co-extensa com algo que não ela mesma e não somente com objetos naturais tais como o prazer.

Entretanto, essa expansão do conceito de falácia naturalista e, o necessário rebatizar da noção, não foi levada a cabo por Moore e muito menos para além dos limites da Ética. Parece

óbvio, como será para Frankena:1939, que o erro envolvido na noção de falácia naturalista está relacionado ao erro mais comum, já mencionado, acerca da co-extensão necessária dos conceitos em uma definição. Frankena sugere que a falácia naturalista é, nesse sentido, apenas um caso da falácia definicionista[87] que afirma que, em toda definição do tipo 'x é p', "p" deve necessariamente ser co-extensivo a "x". Mas por que Moore não procedeu a isso?

A resposta aponta uma série de causas.

Uma delas, que serve, segundo Moore, de justificativa para ninguém ter notado esse erro tão simples, parece dizer respeito à dificuldade de constatarmos que nem tudo o que existe é algo que percebemos. Essa dificuldade está associada, portanto, às nossas crenças comuns e esse seria um dos motivos de Moore não ampliar, como fez Frankena:1939, a sua argumentação:

> Se pensássemos que ao dizer "Sinto prazer" estávamos a significar que "eu" e "sinto prazer" eram exatamente a mesma coisa, não diríamos, na verdade, que se tratava de uma falácia naturalista, embora se trata da mesma falácia a que chamamos naturalista em relação à Ética. A razão é óbvia. Quando uma pessoa confunde dois objetos naturais, definindo um em função do outro, por exemplo, confundindo-se a si mesma, que é um objeto natural, com "sentir prazer" ou "prazer", que também o são, não há qualquer justificação para que se fale de falácia naturalista. Mas, se confundir "bom", que não é, no mesmo sentido, um objeto natural, com um objeto natural, seja ele qual for, então, sim, há motivo para se dizer que é uma falácia naturalista. O fato de ela se verificar em relação a "bom" marca-a como qualquer coisa muito específica, e este erro específico merece um nome, por ser tão freqüente. [If I were to imagine that when I said "I am pleased," I meant that I was exactly the same thing as "pleased," I should not indeed call that a naturalistic fallacy, although it would be the same fallacy as I have called naturalistic with reference to Ethics. The reason of this is obvious enough. When a man confuses two natural objects with one another, defining the one by the other, if for instance, he confuses himself, who is one natural object, with "pleased" or with "pleasure" which are others, then there is no reason to call the fallacy naturalistic. But if he confuses "good," which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then there is a reason for calling that a naturalistic fallacy; its being made with regard to "good" marks it as something quite specific, and this specific mistake deserves a name because it is so common] (PE, §12).

[87] Brink:1989, p.152, sustenta algo parecido sob a alcunha de "synonymy argument".

Moore parece nesse momento defender o exato oposto de uma ampliação da falácia. A definição equivocada de um objeto natural em termos de algum outro termo natural, o que estaria implexo na versão da falácia de Frankena, não deve ser chamada de falácia naturalista.

Talvez essa confusão entre objetos naturais distintos seja um problema para a investigação científica, mas com uma diferença essencial em relação à investigação ética. Enquanto na investigação científica teríamos uma descoberta que ampliaria nossos conhecimentos ao descobrirmos que duas coisas naturais são diferentes, na investigação ética o resultado só pode ser negativo. Quando alguém comete o erro de definir a bondade significa apenas que não reconheceu algo que é único como único e que as descrições e caracterizações que possam vir a ser feitas sobre a sina desse mal-entendido são equivocadas e inúteis (mas não os resultados, como parece indicar Moore, das respostas às outras questões éticas que assumem nesse momento certa independência frente à resposta a 'o que é bom').

Uma segunda causa pode ser percebida na única expansão que Moore promoveu na aplicação da falácia naturalista.

O Capítulo 4 do *Principia*, intitulado "Ética Metafísica", volta a sua atenção aos autores como os estóicos, Spinoza, Kant e os idealistas que defendem que as verdades éticas seguem-se às verdades metafísicas. Esses autores diferentemente dos naturalistas não identificam a bondade com alguma propriedade que existe no tempo, as propriedades naturais, mas com alguma propriedade que não possui essa característica[88]. Esses autores são aqueles "que reconhecem que nem tudo é um objeto natural", diz Moore.

Os eticistas metafísicos defendem isso porque fizeram uma dupla descoberta, importante para nossas concepções sobre a estrutura do Universo, de que (1) "existem" coisas que não existem tais como o número "25" e (2) a verdade que, apesar de não poderem ser tocadas ou percebidas, essas coisas "existem" de algum modo, "significam alguma coisa". Essas coisas que

[88] "§66 – The term 'metaphysical' is defined as having reference primarily to any object of knowledge which is not a part of Nature – does not exist in time, as an object of perception" (PE, Contents).

não existem mas que indicam algo são, para Moore, o que funda a metafísica e a principal contribuição dessa classe de filósofos, desde Platão, é justamente a de ter tematizado essa classe de coisas.

Esses filósofos descobriram a classe das coisas não-naturais, mas não souberam expressar corretamente sua descoberta. Supuseram que se não existem no tempo tais coisas devem existir em algum lugar supra-sensível e as verdades acerca dessas coisas se refeririam, daí sua objetividade, a esse mundo supra-sensível.

Fizeram isso com as diversas coisas que não puderam ser supostas naturais, entre elas a bondade. Eles supuseram que o bem supremo é algo que existe, mas que é algo não-natural. Cometeram a falácia assim ao não diferenciar a tarefa de dar uma descrição das características do ideal da implicação de que as propriedades éticas são propriedades metafísicas. O que é real para esses autores acabará por influir no que é bom. Assim, para Moore, esses autores supuseram que:

> A validade de uma conclusão ética sobre a natureza do ideal não pode ser estabelecida se não se considerar a questão de esse ideal ser real. [The validity of an ethical conclusion about the nature of the ideal, it is here asserted, cannot be established except by considering the question whether that ideal is real] (PE, §67).

E deste modo cometeram a falácia porque essa posição

> assenta na incapacidade de apreender que qualquer verdade que afirme que "Isto é bom em si mesmo" é razoavelmente única – que não pode ser reduzida a nenhuma afirmação sobre a realidade e, por conseqüência, deve permanecer inalterada em relação a quaisquer conclusões a que consigamos chegar sobre a natureza da realidade. Esta confusão relativamente à natureza única das verdades éticas está implícita, como referimos, em todas as teorias éticas que designamos por metafísicas. [It rests upon the failure to perceive that any truth which asserts "This is good in itself" is quite unique in kind—that it cannot be reduced to any assertion about reality, and therefore must remain unaffected by any conclusions we may reach about the nature of reality. This confusion as to the unique nature of ethical truths is, I have said, involved in all those ethical theories which I have called metaphysical] (PE, §67).

Supuseram que um conhecimento supra-sensível é uma premissa do conhecimento ético e não reconheceram que a Ética não é afetada pela natureza da realidade. Nem mesmo a supra-sensível ou a divina. Ora Moore rejeita essa argumentação:

> Defendem que a Metafísica é a base necessária para uma resposta a uma outra pergunta ética primária: o que deve ser? O que é bom em si mesmo? No capítulo I demonstrou-se que nenhuma verdade sobre o que é real pode ter relevância lógica na resposta a esta pergunta. Supor que tem implica a falácia naturalista. Tudo o que nos resta fazer, por conseguinte, é expor os erros principais que parecem ter dado credibilidade a esta falácia, na sua forma metafísica. Se nos perguntarmos: que relevância pode ter a Metafísica na pergunta "O que é bom", a única resposta possível é: óbvia e absolutamente nenhuma. [They profess that Metaphysics is a necessary basis for an answer to that other and primary ethical question: What ought to be? What is good in itself? That no truth about what is real can have any logical bearing upon the answer to this question has been proved in Chapter I. To suppose that it has, implies the naturalistic fallacy. All that remains for us to do is, therefore, to expose the main errors which seem to have lent plausibility to this fallacy in its metaphysical form. If we ask: What bearing can Metaphysics have upon the question, 'What is good?' the only possible answer is: Obviously and absolutely none] (PE, §69).

Volto a essa rejeição à ética metafísica quando tratar de Kant, mas antes devo apontar o que vejo como uma má compreensão da argumentação mooreana em torno do recurso à ontologia e da aplicação do método de definição conceitual na Ética de Moore. Essa má interpretação é feita, por exemplo, na afirmação de Dall'Agnol:2005, p.34, de que Moore, assim como Russell e o 1° Wittgenstein, teria aplicado seu método no sentido literal sendo "incapaz de distinguir análise de comprometimentos ontológicos". Acredito que ela é correta no sentido de que o método analítico depende de uma concepção do Universo que é aquela apresentada pela doutrina do conceito. Nesse sentido, é porque o Universo se caracteriza por se constituir deste e deste modo, por ser composto por simples que se relacionam, que há análise. Por outro lado, considero que a afirmação é equivocada no que diz respeito à Ética. Dizer que se tem em Ética um compromisso ontológico é, e acredito que para Moore isso também assume esse sentido, supor que o que existe tem algum papel na formulação de seus princípios. E a análise, aplicada à Ética, teria esse comprometimento se constatasse a correção dessa suposição. Ora, tal afirmação

parece ser posta à prova com a argumentação de Moore em torno da falácia que os metafísicos cometeram.

> Os metafísicos têm o mérito de perceber que, ao afirmar-se que "Isto seria bom, se existisse" não se pode apenas querer dizer "Isto existiu e foi desejado", por muitas vezes que isso tenha sido o caso. Admitem que algumas coisas boas não existiram neste mundo, e que algumas podem nem ter sido desejadas. Mas o que se pode querer dizer, exceto que algo existe, não conseguiram realmente perceber. Precisamente o mesmo erro que os leva a supor que deve existir uma realidade supersensível, leva os a cometer a falácia naturalista no que diz respeito ao significado de "bom". [The metaphysicians have the merit of seeing that when you say "This would be good, if it existed," you can't mean merely "This has existed and was desired," however many times that may have been the case. They will admit that some good things have not existed in this world, and even that some may not have been desired. But what you can mean, except that *something* exists, they really cannot see. Precisely the same error which leads them to suppose that there must *exist* a supersensible Reality, leads them to commit the naturalistic fallacy with regard to the meaning of "good"] (PE, §73).

O equívoco desses autores metafísicos é justamente o de não fazer a distinção que Dall'Agnol aponta, a saber, entre dizer o que existe e fazer uma análise da Ética. O que Moore acredita estar corrigido em sua própria teorização, como prova, por exemplo, o papel que dará a uma investigação casuística. Sua concepção da bondade, ao qual se chega através de uma aplicação do método de definição conceitual, não é uma teoria acerca do que é real e a idéia de que há em Moore um comprometimento ontológico parece-me equivocada. Moore não está fazendo a afirmação de que a bondade existe, seja aqui ou em um mundo supra-sensível, mas a afirmação de que apenas uma investigação filosófica, ou seja, aquela que não se limita aos dados dos sentidos mas busca algo como os fundamentos e pressupostos desses objetos naturais percebidos, pode investigar a bondade. Nesse sentido, Dall'Agnol parece se confundir nos meandros da delimitação do que é não-natural, por certo confusos, ao não levar em conta a distinção entre ser e ser real que, como apontei no capítulo anterior, é o verdadeiro ponto de determinação da distinção entre o natural e o não-natural. Acredito que compreender a distinção entre não-natural e natural nesses termos de ser e ser real evita o engano quanto a algum suposto

comprometimento ontológico, que gera a interpretação da bondade no marco de algum platonismo que é comumente apontada na formulação de Moore, Dall'Agnol faz essa interpretação e a chama de "bom no sentido de Moore", e um segundo engano, na forma de um preconceito, que é o de tomar o não-natural como algo misterioso e impossível de clarificar.

Acredito que Dall'Agnol, considerando natural como, meramente, aquilo que Moore apontou em PE2, a saber, o que é investigado pelas ciências, foi levado a sustentar tal posição de comprometimento ontológico por parte de Moore apesar de não parecer haver nenhum "comprometimento ontológico" nessa falsa definição de natural que é problemática uma vez que definir o que é natural como aquilo que a ciência investiga, parece conquistar validade apenas devido à omissão do termo natural que acompanha 'ciência'. Seria como defender algo como "natural é o que a ciência natural investiga". Por mais absurda que seja a teorização do que é natural e não-natural para Moore no *Principia* ao menos ela se dispunha a tentar caracterizar os termos o que PE2, daí talvez ter sido abandonado por Moore, não o faz. Aliás, destaco que Moore rejeita nesse mesmo texto essa "definição" de natural ou de propriedade natural por considerá-la imprecisa (PE2, p.15).

E nessa suposição de comprometimento ontológico foi instalada a acusação de que se trata de algo misterioso. Pode ser algo inaceitável, mas não misterioso. Contrariamente ao que afirma Dall'Agnol (Dall'Agnol:2005, p.34-5), Moore pode sim "clarificar qual é a propriedade simples denotada por 'bom'": é aquela propriedade não-natural que possui todas aquelas características que esclarecemos no capítulo primeiro de nossa dissertação (características resumidas nas afirmações de que se trata de algo simples e inanalisável) e que, além disso, pode ser caracterizada pelo que há de comum a todos as proposições expressas por termos como "virtude", "vício", "dever", "certo", "errado". Mais ainda: é aquela "coisa" expressa na afirmação 'ele está errado em agir dessa maneira', aquela que reconhecemos quando nos desviamos dela e cometemos uma ação má, aquela que fisicamente transforma nossas falhas em um rubor na face (ou pelo menos nas moças alvas de antanho). Nesse sentido, o equívoco de Dall'Agnol, na

verdade repetido por ele, baseia-se em um preconceito de que a teorização de Moore diz respeito a algo misterioso, "anti"-natural e sem sentido que é aquela propriedade denominada como não-natural – o termo, por certo confuso e equivocado – não deve impedir seu esclarecimento.

De qualquer forma, a ampliação da teorização em torno da falácia "naturalista" abarcando também a ética metafísica comprova a validade de nossa interpretação de que se trata, sobretudo, de uma crítica de Moore a qualquer forma de reducionismo, mais do que uma crítica às contribuições que as diversas ciências possam fazer à compreensão da Ética. Se há realmente um momento em que as diversas ciências não podem nos ajudar na compreensão da Ética, elas não podem nos ajudar a responder 'o que é bom?', na medida em que nos ajudam a expandir nossa compreensão da estrutura do Universo elas assumem um papel na determinação das duas questões seguintes da Ética: 'quais coisas e em que grau esse predicado se associa?' e 'de quais meios dispomos para tornar o que existe no Universo tão bom quanto possível?'.

Deste modo, é incorreto apontar Moore como um "antinaturalista" ou afirmar que "a relevância filosófica do argumento da falácia naturalista consiste em mostrar que a Ética é uma atividade teorética independente das ciências naturais" (Dall'Agnol:2005, p.161-2). A argumentação de Moore não é mais propriamente caracterizada como uma objeção ao "cientismo"[89] mas como uma formulação contra qualquer tentativa de redução da bondade a qualquer outra coisa.

E, especificando ainda mais e lançando mão da classificação de Dennett (Dennett:1995, p.467s), diria que a argumentação de Moore nem deve ser compreendida como anti-naturalista uma vez que se direciona mais aos reducionistas vorazes (greedy reductionists) do que a algum tipo de reducionista cuidadoso que pretende sobretudo, como Darwin e Huxley, apresentar uma teoria de como surge e de como funcionam os juízos éticos do ponto de vista dos eventos. A

[89] A expressão é de Dall'Agnol:2005, p.162. Acredito que supor isso é um erro. Principalmente dada à formulação de Moore das proximidades e da complementaridade entre filosofia e ciência. Um pouco depois de fazer essa afirmação Dall'Agnol se dá conta de seu próprio erro e afirma que o ponto em questão é apenas a redução da Ética a alguma ciência.

formulação da intrisicalidade dos valores, abordada no próximo capítulo, esclarecerá como a argumentação mooreana pode ser compreendida como um tipo desse naturalismo comedido.

Basta da caracterização da falácia como sendo mais corretamente uma rejeição ao reducionismo do que uma rejeição ao naturalismo. Devo seguir em frente na compreensão da falácia. Nesse sentido, pergunto: por que o vocabulário da falácia é carregado de expressões tais como "confundir", "indistinguir", "falhar em perceber", "falhar em distinguir claramente", "inferência contraditória", "não reconhecer"?

A falácia naturalista como uma operação mental indevida

Esclarecemos o que a falácia é do ponto de vista formal: qualquer tentativa de análise da bondade é impossível. Sendo algo simples (nos dois sentidos que a simplicidade assume, a saber, como constituinte simples do Universo, como não possuindo partes) é impossível analisá-la e sendo algo único é impossível encontrarmos um conceito co-extensivo outro que não ele mesmo (sejam naturais, sejam metafísicos). A bondade é única e simples logo só é co-extensiva consigo mesma e qualquer tentativa de defini-la acarreta a falácia naturalista.

Mas por que as pessoas cometeram esse erro que do ponto de vista formal é tão miseravelmente simples?

Esse é o outro aspecto da argumentação de Moore sobre a falácia que apontei anteriormente. Outro "sentido" que a falácia assume para além do erro formal que certamente também é. Diz Moore:

> Minha proposta é que "bom" é uma noção simples, tal como amarelo. E tal como é impossível explicar a alguém, seja de que maneira for, o que é amarelo, a não ser que essa pessoa já saiba o que é, também não é possível explicar o que bom é. [My point is that "good" is a simple notion, just as "yellow" is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to anyone who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is] (PE, §7).

É certo que Moore posteriormente (em PE2) dirá que é um erro supor amarelo como algo simples do modo que a passagem de PE, §7 indicava. Mas esse não é o ponto da sua analogia no *Principia*. Ela parece mais sofisticada do que ele mesmo suporá. O que a analogia supõe é as cores como conceitos, como todas as coisas do mundo mooreano, um mundo de "coelhices", e a partir daí é que a analogia ganha a sua dimensão e funciona. Confundir cores é como confundir conceitos. É não se aperceber de algo que não poderá ser reposto. Se não sabemos o que é amarelo não sabemos o que é amarelo. O mesmo com a bondade.

> Que se defina bom como amarelo, verde ou azul, como forte ou suave, como redondo ou quadrado, como doce ou amargo, como produzindo vida ou prazer, como algo querido, desejado ou sentido, seja qual for destes objetos ou doutros quaisquer, que seja atribuído a bom como seu significado, a teoria que defenda esse significado será uma teoria naturalista. [Whether good be defined as yellow or green or blue, as loud or soft, as round or square, as sweet or bitter, as productive of life or productive of pleasure, as willed or desired or felt: whichever of these or of any other object in the world, good may be held to *mean*, the theory, which holds it to *mean* them, will be a naturalistic theory]. (PE, §26).

Não importa o que uma definição verbal apresente. Seja lá como chamemos a bondade, o que é necessário é uma correta "percepção" dela enquanto algo único. Assim, a confusão de não reconhecer a bondade caracteriza um aspecto da falácia naturalista diverso do erro formal que apontei (nessa citação direcionada às teorias naturalistas especificamente). Revela uma operação mental equivocada.

Assim como o amarelo, a bondade não pode ser explicada pois isso só seria possível através de uma definição e não há uma definição que permita que explicitemos o que ela significa. Não podemos com a bondade fazer aquilo que podemos fazer com os compostos. Se com cavalo é possível encontrar uma definição que aponte suas características e que permita diferenciá-lo do asno e se com a quimera, mesmo não sendo um existente, podemos representá-la ao sermos informados que ela se compõe de tal e tal maneira, com a bondade isso não ocorre. Ela somente

pode ser intuída. Se se tenta defini-la implica não apenas que ela não foi compreendida, mas que aquele simples que é a bondade não foi intuído, não foi "percebido".

Moore baseia essa afirmação na simplicidade da bondade enquanto conceito. Assim, mesmo ao esclarecermos as partes do cavalo e revelar os componentes naturais mais simples que o compõem, chegamos a um limite:

> Mas, uma vez enumeradas, logo que se tenha reduzido o cavalo aos seus termos mais simples, deixa de ser possível definir estes. São simplesmente algo que <u>pensamos ou de que nos apercebemos</u>, e a quem não seja capaz de fazer o mesmo, jamais será possível explicar, seja por que definição for, a sua verdadeira natureza. [But when you have enumerated them all, when you have reduced a horse to his simplest terms, you can no longer define those terms. They are simply something <u>which you think of or perceive</u>, and to anyone who cannot think of or perceive them, you can never, by any definition, make their nature known] (PE, §7).

Esse perceptível equivale na Ética à bondade que pode apenas ser intuída. Assim, cometer a falácia naturalista é realizar uma operação mental indevida. É não intuir a bondade ou intuí-la como alguma outra coisa. Mas a caracterização de Moore não termina com essa constatação. O diagnóstico é especificado. Ele diz respeito a um grupo especial de doentes, diz respeito a uma operação mental que é particular a um tipo de paciente. Assim, a pergunta de Moore é alterada e passa a ser a investigação sobre quem comete esse erro. Quem comete a falácia naturalista?

A primeira resposta de Moore é negativa. A falácia naturalista não diz respeito às pessoas na sua vida cotidiana. Pode-se viver bem sem se refletir sobre assuntos éticos (PE, §5). Mais ainda, na vida cotidiana sempre se está a supor corretamente a bondade assim como na vida cotidiana, como vimos no capítulo anterior, estamos a supor o tempo.

É aos filósofos que Moore se direciona. São eles que procuram edificar teorias éticas e são eles que criaram uma série de confusões que impediram o desenvolvimento da Ética. São eles, portanto, que devem ser "operados" (mesmo que conceitualmente).

O amarelo não é as freqüências que posteriormente identificamos como correspondentes ao amarelo. Do mesmo modo, a bondade. A bondade não é nenhuma daquelas coisas que os

reducionistas afirmam que ela é. Essas coisas todas de fato podem ser boas, isso dependerá de uma segunda investigação, mas isso só poderá ser obtido porque anteriormente constatamos que de fato há a bondade. Assim, quando os filósofos procuram definir a bondade, eles estão mostrando um verdadeiro distúrbio perceptivo análogo à confusão das cores.

É nesse sentido que devemos compreender a definição da falácia naturalista que Moore oferece no início do capítulo 3 do *Principia*:

> … o predomínio do Hedonismo deve-se principalmente àquilo a que chamamos a falácia naturalista – a incapacidade de distinguir claramente a qualidade única e indefinível que entendemos por bom. […the prevalence of Hedonism has been mainly due to what I have called the naturalistic fallacy—the failure to distinguish clearly that unique and indefinable quality which we mean by good] (PE, §36).

E com um ganho para a compreensão da falácia como dirigida a reducionistas e não centrada contra naturalistas. Se a argumentação fosse voltada contra os naturalistas, a analogia perderia sua força. Confundir a bondade com o prazer seria de fato diferente de confundir amarelo com alguma outra cor. Enquanto na primeira confusão há algo como uma distinção de categorias (bondade não-natural e prazer natural) na segunda confusão há apenas a confusão entre dois conceitos naturais. Mas, ao compreendermos a argumentação como voltada contra o reducionismo, a analogia ganha sentido. Assim como confundir cores, ao confundirmos a bondade com outra coisa, estamos confundindo algo que é o que é com uma outra coisa.

Essa compreensão da falácia como uma operação mental indevida também esclarece algo que Moore apenas aponta no *Principia Ethica*. Moore afirma que reconhecer a bondade, intuí-la na sua especificidade, altera a mente daquele que assim a percebe:

> Toda a gente, de fato, compreende a pergunta "Isto é bom?". E, quando reflete sobre ela, o seu estado de espírito é diferente do que seria se a pergunta fosse "isto é agradável, ou desejado, ou aprovado?" Tem um significado distinto, embora se possa não reconhecer em que consiste a diferença. [Every one does in fact understand the question "Is this good?" When he thinks of it, his state of mind is different from what it would be, were he asked "Is this pleasant, or desired, or approved?" It has a distinct meaning for him, even though he may not recognize in what respect it is distinct] (PE, §13).

Afinal, o que é a falácia naturalista?

Os movimentos de Moore implicados na determinação da falácia naturalista permitem sua compreensão nem tanto como um erro, aquele erro que as interpretações clássicas apontam, mas como um conjunto de procedimentos:

Do ponto de vista formal, a falácia naturalista implica tomar o conceito simples e único da bondade como co-extensivo com qualquer outro conceito. Tentar definir a bondade deste modo é confundir a primeira e a segunda questão fundamental da Ética, é confundir o momento analítico da definição com o momento sintético. É, também, confundir a proposição universal que constitui a definição ('apenas o prazer é bom') com as diversas proposições particulares que mostram os objetos com os quais a bondade se associa (exemplificados na pergunta de Sócrates a Protarco).

Do ponto de vista de uma refutação ao naturalismo vimos que a argumentação de Moore é mais complexa do que parece. Não é tanto o naturalismo o alvo de Moore, ou seja, não são as tentativas de compreender a Ética como uma propriedade natural, mas toda e qualquer forma de reducionismo. Nesse sentido uma perspectiva como a de Dennett de um reducionista circunspecto, que crê nas contribuições da ciência para esclarecer alguns problemas no interior da Ética, seria aceitável para Moore[90]. A expansão de Moore da falácia para abarcar também os filósofos metafísicos ajuda a compreender esse ponto.

Do ponto de vista, talvez, terapêutico, a falácia naturalista diz respeito à operação psicológica que se passa na mente dos filósofos ao cometê-la. Sem aprofundar muito no assunto, pude avaliar como a argumentação mooreana aponta para um problema que se assemelha, no plano ético, a uma forma de distúrbio perceptivo. A caracterização, pelo próprio Moore, da falácia como uma confusão ou como uma falha da percepção sustenta essa leitura.

Feita essa apresentação da falácia naturalista e ao que ela se direciona, passamos agora à apresentação da principal prova que Moore oferece no *Principia* para a sua argumentação: os

[90] Ver, mais abaixo, as críticas de Moore a Spencer (2.2.1).

autores que cometeram a falácia. Isso porque, dado que a confusão reducionista é uma tautologia óbvia que não pode ser comprovada (PE2), devemos mostrar (1) que ela é, de fato, cometida e (2) como devemos evitá-la. Assim, devemos seguir em frente passando ao "diagnóstico" de Moore da história da disciplina ética como conturbada por esse distúrbio.

2.2 - Teorias falaciosas

O início do segundo capítulo marca um avanço da argumentação desenvolvida no *Principia*. Se, até esse momento, Moore apresentava suas principais teses sobre como deve aparentar "a Ética futura que se pretenda científica", uma que compreenda a bondade como um conceito simples e inanalisável e que, conseqüentemente, não cometa a falácia naturalista, os três próximos capítulos dizem, sobretudo, ao que não se deve fazer em Ética.

Nesses capítulos, Moore apresenta uma série de teorias que procuraram responder à pergunta 'o que é bom?' e procura mostrar os equívocos presentes em cada uma delas.

Esse novo momento da teorização mooreana é benéfico para a compreensão da própria tópica da falácia ao revelar alguns detalhes importantes acerca desse tipo de engano que Moore acredita perpassar toda a história da Ética. Afora isso, essa crítica cumpre outro papel, que Moore apontará somente em PE2, p.18: o de servir como prova para a própria argumentação em torno da falácia naturalista. Moore sustenta isso no contexto da sua reavaliação crítica da falácia, onde as incertezas sobre a validade da sua argumentação diminuem o otimismo e confiança que sua argumentação possuía no *Principia*. Assim, como veremos, Moore compreende em PE2, e acredito que ele esteja certo nessa reavaliação, a falácia como uma tautologia, portanto, impossível de ser provada[91], mas que, no entanto, deve ser mostrada e, nesse sentido, apontar que outros autores cometeram-na constitui prova de validação para a própria argumentação.

[91] Essa reavaliação está em oposição a algumas passagens da teorização de PE. Na §46, Moore defende que é possível provar a falácia porque ela envolve contradições: "The point I have been labouring

Um quadro dessas teorias que tentaram responder a pergunta 'o que é bom?' pode ser esquematizado do seguinte modo:

Tipos de Teorias Éticas segundo o tipo de propriedade confundida com a bondade				
Tipo de Teoria	Naturalista			Metafísica
	Naturalistas	Hedonistas	Virtude	
Autores Identificados	Spencer	Mill	Aristóteles (§106)[92]	Kant
Reduz a bondade a	alguma propriedade natural	ao prazer (Que é um tipo de Propriedade Natural)	virtude	algum objeto supra-sensível.

Todas essas teorias confundem a bondade com alguma outra coisa cometendo assim a falácia naturalista. No entanto, cada qual confunde a bondade com uma coisa diferente, o que acarreta o primeiro recorte entre essas diferentes teorias:

> Quando, porém, se trata de analisar as teorias éticas defendidas por esta falácia, parece ser de toda a conveniência distinguir entre aquelas que consideram que o bem consiste numa relação com qualquer coisa que existe aqui e agora, das outras que não o fazem. [But when we regard the ethical theories recommended by this fallacy, it seems convenient to distinguish those which consider goodness to consist in a relation to something which exists here and now, from those which do not] (PE, §25).

---

hitherto, the point that "good is indefinable," and that to deny this involves a fallacy, is a point capable of strict proof: for to deny it involves contradictions" (PE§46).

92 Uma aproximação entre Moore e Aristóteles parece dificultada pela avaliação que Moore faz da teorização ética do grego: "His treatment of Ethics is indeed, in the most important points, highly unsystematic and confused, owing to his attempt to base it on the naturalistic fallacy; … That he is right in applying the word "virtue" to such a disposition cannot be doubted. But the protest against the view that "external rightness" is sufficient to constitute either "duty" or "virtue" (…) seems, in the main, to be a mistaken way of pointing out an important truth: namely, that where there is only "external rightness" there is certainly no intrinsic value. It is commonly assumed (though wrongly) that to call a thing a virtue means that it has intrinsic value: and on this assumption the view that virtue does not consist in a mere disposition to do externally right actions does really constitute an advance in ethical truth beyond the Ethics of Aristotle. The inference that, if virtue includes in its meaning "good in itself," then Aristotle's definition of virtue is not adequate and expresses a false ethical judgment, is perfectly correct: only the premise that virtue does include this in its meaning is mistaken". PE §106.
Cito essa longa passagem porque não teremos a oportunidade de debater novamente as teses de Moore contra a ética aristotélica e porque essa aproximação entre as duas obras é feita por alguns dos comentadores de Moore como, por exemplo, Dall'Agnol:2005 (que busca um "enfoque aristotélico" de valor intrínseco na obra de Moore).

Essa distinção fundamental que Moore aponta é correlata àquela divisão, presente no próprio Universo, entre tipos naturais e não-naturais e acarreta, quanto a uma classificação das teorias éticas, a distinção entre teorias naturalistas e metafísicas da Ética. Umas confundindo ou mal identificando a bondade com alguma propriedade natural, as outras com alguma propriedade não-natural.

No interior das teorias naturalistas há, no entanto, uma série de matizes de acordo com o objeto natural confundido com a bondade.

Assim há:

- teorias naturalistas estritas, como a de Spencer e Guyau, que identifica a bondade com alguma propriedade investigada pela ciência (em ambos os casos com propriedades da biologia);
- teorias hedonistas, aquelas que Moore acredita serem as mais comuns das teorias naturalistas, que defende uma identidade entre a bondade e o prazeroso e cujos autores principais, para Moore, são os utilitaristas;
- teorias da virtude[93], que confundem a bondade com esse objeto complexo que é a virtude ou a disposição virtuosa que, para Moore, diz respeito essencialmente a estados de consciência complexos.

Tendo feito a apresentação formal da falácia naturalista, e antes de abordarmos as reavaliações posteriores ao *Principia*, vou agora me ater aos três principais exemplos que Moore fornece de autores que teriam cometido a falácia e ao exemplo principal de um autor que formulou uma teoria ética sem cometer a falácia.

[93] Moore compara hedonistas com defensores da virtude nos seguintes termos: "The advocates of virtue have, we shall see, this superiority over the Hedonists, that inasmuch as virtues are very complex mental facts, there are included in them many things which are good in themselves and good in a much higher degree than pleasures. The advocates of Hedonism, on the other hand, have the superiority that their method emphasizes the distinction between means and ends; although they have not apprehended the distinction clearly enough to perceive that the special ethical predicate, which they assign to pleasure as *not* being a mere means, must also apply to many other things" (PE, §104).

2.2.1 - Três exemplos famosos: Spencer, Mill e Kant.

No *Principia*, Moore acusa um número expressivo de filósofos[94] de terem cometido a falácia sem, no entanto, na maioria dos casos, apresentar razões e justificações mais extensas de sua acusação. As exceções são Spencer, Mill e Kant que são, por Moore, analisados em maior detalhe. Afora a importância histórica das críticas (principalmente aquelas sobre Spencer e Mill), elas são valiosas por acrescentarem pistas acerca do que Moore compreende como o erro que une os filósofos naturalistas e metafísicos. Isso porque cada um desses autores representa uma variação específica do tema da falácia e dos modos de se cometê-la.

A crítica à Ética evolucionista de Spencer nas § 29-34 do *Principia*

Spencer representa o caso clássico da falácia onde se supõe primeiro que a Ética possa ser encarada como uma ciência positiva cujas conclusões podem ser alcançadas por meio da observação empírica e da indução e isso porque, segundo Moore, Spencer sustenta que a bondade não apenas mantém uma relação (o que de fato ocorre, pois, como vimos no capítulo anterior, as propriedades não-naturais sempre dependem de algum modo das propriedades naturais) com alguma propriedade natural, mas se identifica de maneira absoluta e necessária com essa propriedade.

Apesar de longa, é importante citarmos a passagem do *Data of Ethics,* de Spencer, contra a qual Moore centra seus argumentos:

> Com base na verdade de que, como a conduta de que a Ética se ocupa faz parte da conduta geral, esta tem de ser entendida na generalidade antes de se poder entender a parte na especialidade; com base ainda noutra verdade, decorrente daquela, de que, para compreender a conduta geral, é preciso compreender a evolução da conduta, fomos levados a que a Ética tem por objeto de estudo aquela

---

[94] Moore discute ou menciona no *Principia Ethica* toda uma gama de autores. Em sua maioria aqueles que teriam cometido a falácia naturalística. A lista é longa: Aristóteles, os Estóicos, Spinoza, Rousseau, Bentham, Kant, Mill, Spencer e T. H. Green... Além disso, alguns destes, como Mill e Spencer, são tomados como "rótulos" a posições mais gerais defendidas por um número maior de autores.

> forma que a conduta universal assume nos últimos estágios da sua evolução. Chegamos também à conclusão de que estes últimos estágios na evolução da conduta se manifestam no ser superior, quando é forçado, pelo aumento numérico, a viver cada vez mais em presença de seus semelhantes. Daqui, segue-se o *corolário de que a conduta adquire valor ético*, que é proporcional, à medida que as atividades, tornando-se menos militantes e mais industriais, necessitam de menos agressividade e oposição, e passam a reger-se e a desenvolver-se pela cooperação e ajuda mútua. [Guided by the truth that as the conduct with which Ethics deals is part of conduct at large, conduct at large must be generally understood before this part can be specially understood; and guided by the further truth that to understand conduct at large we must understand the evolution of conduct; we have been led to see that Ethics has for its subject-matter, that form which universal conduct assumes during the last stages of its evolution. We have also concluded that these last stages in the evolution of conduct are these displayed by the *highest* type of being, when he is forced, by increase of numbers, to live more and more in presence of his fellows. And there has followed the corollary that conduct gains ethical sanction in proportion as the activities, becoming less and less militant and more and more industrial, are such as do not necessitate mutual injury or hindrance, but consist with, and are furthered by, co-operation and mutual aid]. (Citado por Moore. PE, §31)[95].

Ora, segundo Moore, essa passagem de Spencer apresenta uma diferença fundamental em relação aos textos de Charles Darwin: ela ultrapassa as implicações biológicas e naturais da Teoria da Evolução e se lança à teorização ética. Spencer faria isso quando supõe que, ao demonstrar a direção de nosso desenvolvimento biológico, estaria demonstrando também como *devemos* nos desenvolver passando então a normatizar as ações que devemos fazer e as políticas que devemos instituir a fim de assegurar a sobrevivência do mais evoluído (tomado como o fim supremo).

A falácia naturalista estaria presente na confusão que Spencer faz entre dois pontos principais. De um lado, confunde duas perguntas diversas:

(a) A tendência para aumentar a quantidade de vida é um critério da boa conduta?

(b) Tal acréscimo é designado pela vida como um fim que devemos alcançar?

Ora, se a primeira pergunta pode e deve fazer recurso às investigações biológicas para que possa ser respondida, a segunda pergunta, aquela que parece ligar Spencer aos defensores do lema

[95] Esta passagem encontra-se em: Spencer, H. 1985. *Data of Ethics*, Nova York, D. Aplleton Company, Cap. II, §7, p. 20.

de "viver de acordo com a natureza" (ver PE, §27), implica necessariamente a falácia naturalista. Mas por quê?

Por causa da segunda confusão principal que Spencer comete ao, sem uma clara definição e análise dos conceitos, identificar "mais evoluído" com "melhor". Esse passo, que para Moore não estaria em Darwin (que não teria pretendido dizer se os efeitos da evolução são bons ou maus) é feito por Spencer quando afirma que a hipótese da evolução prova que a "conduta ganha valor ético em proporção à manifestação de certas características" (PE, §31).

Assim Spencer não ofereceria prova alguma da equivalência entre "mais evoluído" e "melhor" além da mera sinonímia[96] que existiria entre mais evoluído e eticamente melhor. E não fazendo isso sua ética falharia na demonstração do seu próprio princípio fundamental que é o de tomar a evolução como critério para a ação. Suas teses não falaciosas da coincidência entre mais evoluído e melhor e do mais evoluído como *critério*[97] do melhor são, portanto, suplantadas por uma mera identificação, não esclarecida ou clarificada conceitualmente, entre melhor e evoluído.

Esses pontos são os criticados no interior da ética propriamente naturalista de Spencer. O que Moore nota, no entanto, é que Spencer vai além no erro naturalista ao buscar no agradável o signo da relação entre "mais evoluído" e "bom". Ou seja, além de cometer a falácia ao ser evolucionista em Ética, comete-a por ser um hedonista. Faz isso ao não ser claro no que relaciona prazer, evolução e os fins últimos[98]. Se queria significar que o prazer é a única coisa intrinsecamente desejável e que as outras coisas seriam boas em relação ao desejável (tornado assim o fim último supremo) isso poderia acarretar que o prazer possuiria lugar mais alto na definição de bom do que a vida ou a sobrevivência do mais apto em uma avaliação acerca das ações a serem visadas na obtenção desse fim. A correlação entre vida, prazer e bondade somente

[96] Que não é necessária, mas meramente arbitrária.

[97] Moore discute repetidas vezes o que chama de critério do valor ético. Por isso, ele compreende aquelas propriedades naturais ou não-naturais que comumente acompanham a bondade, sem com isso serem elas próprias a bondade, mas que servem de indicativas dela.

[98] Sidgwick sustenta uma crítica bastante parecida à de Moore mas, concordando com a necessidade da vinculação entre prazer e 'bom', discorda do procedimento feito por Spencer de tornar essa relação tautológica e tomar essa tautologia como um primeiro princípio da Ética. Sidgwick:1902, p. 144s.

poderia ser útil para a Ética se a falácia naturalista não fosse cometida nesse ponto, ou seja, se o significado da bondade não fosse suposto, como faz Spencer, como identidade com algum desses termos. Como diz Moore, "no que toca à Ética, é completamente inútil provar, como Spencer tenta fazer, que um aumento de prazer coincide com um aumento de vida, a menos que bom signifique algo que é diferente tanto de vida como de prazer" ["It is absolutely useless, so far as Ethics is concerned, to prove, as Mr. Spencer tries to do, that increase of pleasure coincides with increase of life, unless good means something different from either life or pleasure*"*] (PE, §12). A continuação desse trecho, que aparece não na refutação específica da ética de Spencer, mas na apresentação mesma da falácia naturalista é ainda mais incisivo: "Equivale a tentar provar que uma laranja é amarela com base no argumento de que ela se apresenta sempre embrulhada em papel". [*"*He might just as well try to prove that an orange is yellow by shewing that it always is wrapped up in paper*"*] [99] (PE, §12).

O que compreendo que Moore significa com essa afirmação, baseado no quadro da falácia apresentado, é que qualquer ética naturalista reducionista comete o erro de tomar algo arbitrário, o acaso de dois conceitos aparecerem associados, como algo necessário, a identidade conceitual entre duas entidades únicas (que possuem extensões diferentes) no Universo. Isso se comprova pela outra crítica que Moore faz a Spencer que é a de confundir a convicção de que o prazer é o supremo bem com a outra convicção de que isso é admitido universalmente.

Assim, a teorização de Spencer não constituiria nem mesmo uma investigação ética[100] uma vez que não discute os princípios da Ética e nem as razões últimas para agir de certo modo. No entanto, frente aos erros de Spencer[101], Moore acredita num aspecto positivo que é o da

[99] Na §84 Moore compara Green e Spencer: "The *Prolegomena to Ethics* is quite as far as Mr. Spencer's *Data of Ethics*, from making the smallest contribution to the solution of ethical problems" (PE, §84).
[100] E não é afinal o que Dennett afirma que os reducionistas vorazes fazem? Na sua voracidade, são simplesmente incapazes de fornecer algo além de uma caricatura dos nossos problemas éticos. Ver especialmente a passagem onde Dennett formula uma versão interessante do argumento da questão aberta (Dennett:1995, p.463s & 477). Land:2001, estranhamente, abandona Dennett quando este aborda Spencer preferindo, equivocadamente acredito, basear sua argumentação na formulação de MacIntyre.
[101] Para uma breve análise sobre as injustiças da argumentação de Moore sobre Spencer ver Fieser:1993.

ilustração do fato "[d]os princípios fundamentais da Ética te[re]m de ser proposições sintéticas, que afirmem que coisas, e em que grau, são detentoras dessa propriedade simples e inanalisável que podemos chamar de 'valor intrínseco' ou 'bondade'" (PE, §35).

Mas uma investigação científica pode contribuir em que sentido para a Ética?[102] Moore não o cita no *Principia*, como também não o faz com os moralistas ingleses do século XVIII, mas o contemporâneo de Spencer (e como ele influenciado pelas teorias de Darwin, na verdade chamado de Bulldog de Darwin), Thomas Huxley apresenta o que, acredito, Moore sustentaria como o uso aceitável da ciência na Ética. Diz Huxley:

> A evolução cósmica pode nos ensinar como as tendências para o bem e o mal no homem podem ter surgido; mas, em si, ela é incompetente para nos fornecer qualquer razão melhor do que a que tínhamos antes, para achar o que chamamos de bem preferível ao que chamamos de mal[103].

Outro forma da ciência contribuir com a ética é a remodelação de nossa visão de mundo que as teorias científicas promovem ao expandir ou esclarecer seus constituintes. Ao fazê-lo a ciência pode ajudar a alterar e refinar nossas concepções acerca do que é o Ideal e suas características e Moore não argumenta contra esse papel.

A crítica a Mill nas §39-44 do *Principia.*

O capítulo terceiro do *Principia Ethica*, intitulado "Hedonismo", apresenta-se como a análise de um caso particular do naturalismo. Caso que Moore crê ser o mais comum das formas sustentadas de identificação de "bom" com alguma propriedade ou objeto natural, através da defesa do princípio de que nada além do prazer é bom (PE §36), ou então, que "apenas o prazer é bom como fim ou em si mesmo" (PE §37).

---

102 Karla Chediak afirma que, "se a proposta de compreender a moral por meio da evolução esvazia o projeto de encontrar fundamentação que forneça razões necessárias para que nossas normas sejam como são, ela pode, com base na história contingente da espécie, fornecer informações e explicações de por que são do jeito que são. Assim, as reflexões com base na evolução têm importantes contribuições a dar, pois podem explicar as motivações que foram e ainda são partes das normas vigentes nas sociedades humanas, porém, mesmo que improvável, é sempre possível que elas deixem de ser" (Chediak:2006 p.156).
103 No seu *Evolution and Ethics* (Texto da Internet).

O equívoco comum dos hedonistas ocorre do seguinte modo: partindo da linguagem cotidiana ("ordinary speech") que faz a equivalência entre os enunciados "gosto disto", "quero isto" com "acho isto bom" esses autores sustentam que essa equivalência não é simplesmente casual mas que há sim uma necessidade envolvida, que há uma inferência lógica que acompanha a disposição psicológica do prazer e a bondade. Nesse sentido, esses autores cometem a falácia por não reconhecerem que há uma "categoria distinta de juízos éticos" e, por implicação, supõem que a bondade se refere à classe de "coisas que dão prazer" (PE, §37). Assim, os hedonistas ao não perceberem o conceito simples bondade passam a tentar definir a bondade, ludibriados como estão pela linguagem e por nossa sensibilidade. Moore os desculpa, afinal, esse é um "erro natural":

> É muito difícil ver que quando "aprovamos" uma coisa queremos dizer que sentimos que ela possui certo predicado – aquele que define a área específica da Ética, ao passo que quando uma coisa nos dá prazer, não está implicando nenhum objeto único de pensamento. [It is very difficult to see that by "approving" of a thing we mean *feeling that it has a certain predicate*—the predicate, namely, which defines the peculiar sphere of Ethics; whereas in the enjoyment of a thing no such unique object of thought is involved] (PE, §36).

O que torna naturalista a posição hedonista é o seguinte: o prazer ou o interesse[104] representam atitudes psicológicas. Nesse sentido, existem no tempo e são, portanto, na definição mooreana, tanto na versão apresentada no *Principia,* quanto naquela da reformulação presente em PE2, objetos naturais. Assim sustentar a máxima hedonista é incorrer na falácia naturalista.

Separando as posições práticas (que acredita corretas) das justificativas metaéticas (que implicando na falácia e não distinguindo meios e fins são equivocadas), Moore parte para uma discussão[105] da versão moderna do hedonismo que é o Utilitarismo de Bentham, Mill e Sidgwick.

[104] Ver: Butchvarov:1989 p.37 que faz uma aproximação interessante entre a teorização de Mill da formulação clássica de Ralph Barton Perry que foi o representante maior, na primeira metade do século XX, do naturalismo ético nos EUA.

[105] A tradução portuguesa diz análise onde o original aponta "discussion" o que pode dar margem a confusões.

Tendo apontado as falhas da argumentação utilitarista no seu nascimento com Bentham (na §14 do PE), Moore passa no terceiro capítulo à teorização de Mill (§39-45). Como procedi com Spencer, apresento a seguir as passagens de Mill em questão apesar da extensão (em negrito os trechos citados por Moore):

> Para fornecer uma clara visão dos princípios morais fixados por esta teoria muito mais precisa ser dito; em especial quais coisas estão incluídas nas idéias de prazer e dor e em qual extensão essa é uma questão deixada em aberto. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida na qual essa teoria da moralidade está fundamentada, a saber, que **o prazer e a ausência de dor são as únicas coisas desejadas como fins** e que todas as coisas desejáveis são desejáveis seja pelo prazer inerente a si mesmas, ou enquanto um meio para a promoção do prazer e a prevenção da dor. (Mill:1998, p.137).
>
> Estritamente são dois modos diferentes de nomear o mesmo fato psicológico: **pensar em um objeto enquanto desejável (ao menos em consideração por suas conseqüências) e pensar nisso como prazeroso são uma única e mesma coisa;** e desejar qualquer coisa, exceto em relação a idéia de seu prazer, é uma impossibilidade física e metafísica. (Mill:1998, p.173).

O que Moore argumenta é que essas passagens esclarecem os dois erros que Mill cometeu. Em primeiro lugar há uma definição de "bom" como "desejável" que, segundo Moore, mostra da "forma tão ingênua e cândida quanto se poderia desejar" (PE, §40) que Mill cometeu a falácia naturalista. Que a co-extensão dos conceitos de prazer e desejado resta ser investigada, pela psicologia, assim como os conteúdos do prazer e da dor, no trecho não citado por Moore que apresentamos na primeira passagem, são algo que Mill previra e que nosso autor aceita. O que Moore não aceita é a definição do conceito simples da Ética como aquilo que é desejado. Isso é inaceitável porque escondida sobre a palavra "desejável" está a expressão que Mill oculta "aquilo que é bom desejar" (PE, §40). Para Moore, Mill fez isso porque pensou numa analogia entre o desejável e o visível. No entanto, enquanto visível significa apenas capaz de ser visto, uma clarificação conceitual mostra que o desejável é algo complexo que envolve dois conceitos diversos: o conceito complexo de desejo e o conceito simples da bondade.

Desse modo, Mill, enganado pela linguagem, sustenta sua doutrina utilitarista sobre a falácia naturalista, o que lhe acarreta uma série de contradições:

> Temos assim que o primeiro passo de Mill no sentido de fundamentar o seu Hedonismo é simplesmente falacioso. Tentou estabelecer a identidade de bom e desejado, confundindo o sentido próprio de "desejável", ou seja, aquilo que é bom desejar, com o sentido que teria se fosse análogo a palavras como "visível". Se "desejável" for idêntico a "bom", terá um significado; se for idêntico a "desejado", terá outro, muito diferente. No entanto, para a pretensão de Mill de que o desejado é necessariamente bom, é absolutamente indispensável que estes dois sentidos de "desejável" sejam idênticos. Se ele mantém que são idênticos, tem de ter caído nalguma contradição noutro passo qualquer; se mantém que não são idênticos, então o seu primeiro passo na demonstração do Hedonismo não vale absolutamente nada. [Well, then, the first step by which Mill has attempted to establish his Hedonism is simply fallacious. He has attempted to establish the identity of the good with the desired, by confusing the proper sense of "desirable," in which it denotes that which it is good to desire, with the sense which it would bear if it were analogous to such words as "visible." If "desirable" is to be identical with "good," then it must bear one sense; and if it is to be identical with "desired," then it must bear quite another sense. And yet to Mill's contention that the desired is necessarily good, it is quite essential that these two senses of "desirable" should be the same. If he holds they are the same, then he has contradicted himself elsewhere; if he holds they are not the same, then the first step in his proof of Hedonism is absolutely worthless] (PE, §41).

Moore prossegue sua argumentação contra Mill abstraindo-se desse primeiro equívoco. Nesse sentido, procura mostrar as conseqüências que cometer a falácia naturalista terão nos desenvolvimentos subseqüentes da argumentação de Mill. Apesar de momentos deliciosos e de se apresentar deveras irônico, não vamos acompanhar Moore nos passos seguintes da argumentação contra Mill que envolvem:

(1) uma breve argumentação psicológica contra a posição que Mill é obrigado a defender[106] de que sempre desejamos o prazer ou a ausência de dor (ver PE, §42) e

(2) a comprovação de que, ao cometer a falácia naturalista na fundamentação do hedonismo, Mill é levado a cometer outro argumento falacioso que é o de confundir os conceitos

[106] Porque, diz Moore, como "Cálicles diz de Pólo no Górgias – que ele admitiu o que admitiu pelo receio indigno de parecer paradoxal" (PE, §41). A passagem em questão está no Górgias 481c-487b e continua no sentido de que mesmo sob a ameaça dos paradoxos a defesa da verdade é o que importa.

de meios e fins (confusão exemplificada pelo papel do dinheiro e da riqueza na argumentação de Mill).

O que nos interessa é a presença da falácia naturalista nessa argumentação. Nesse sentido, direciono-me à argumentação de Moore no momento em que, na §44, conclui sua argumentação com a acusação de que Mill está sustentando uma mera tautologia e não um princípio ético:

> Mill afirma que devemos desejar uma coisa (uma proposição ética), porque a desejamos de fato. Mas, se a sua tese de que "devo desejar" significa apenas "desejo de fato", fosse verdadeira, então o máximo que ele pode afirmar é "desejamos isto ou aquilo porque desejamos de fato", o que não constitui uma proposição ética, mas sim uma mera tautologia. Todo o objetivo da obra de Mill é ajudar-nos a descobrir o que devemos fazer. Mas, na realidade, a sua tentativa de definir este "devemos" impossibilita-o completamente de alguma vez alcançar esse objetivo: ficou reduzido pelas suas próprias mãos a dizer-nos o que de fato fazemos. [Mill tells us that we ought to desire something (an ethical proposition), because we actually do desire it; but if his contention that "I ought to desire" means nothing but "I do desire" were true, then he is only entitled to say, "We do desire so and so, because we do desire it"; and that is not an ethical proposition at all; it is a mere tautology. The whole object of Mill's book is to help us to discover what we ought to do; but in fact, by attempting to define the meaning of this "ought," he has completely debarred himself from ever fulfilling that object: he has confined himself to telling us what we do do] (PE, §44).

Ora, essa argumentação apresenta uma nova "disposição" da falácia agora como uma derivação indevida e improcedente: a derivação de ser e dever. E isso, creio, pode ser uma justificação para a afirmação, talvez polêmica e sem dúvida não consensual[107], feita na introdução da dissertação, de que investigar a teorização de Moore em torno da falácia é investigar as relações entre ser e dever, é investigar as diferenças entre descrever e valorar[108]. Mas como bem nota Dall'Agnol,

---

107 Dall'Agnol:2005, p.175s, discute essa questão incluindo uma avaliação de diversos comentadores de Moore e as posições de cada um deles. Cita inclusive, na p. 175, a seguinte passagem de uma resenha que Moore fez de um livro de McTaggart onde recusa como falaciosa "uma direta inferência de um 'dever' a partir de um 'é'". A passagem citada está, no entanto, incorretamente atribuída ao livro *Ethics* de Moore.

108 Na resenha que fez da obra de Brentano *The origin f the knowledge of Right and Wrong*, Moore faz uma afirmação no mesmo sentido concluindo que "All such ethical truths are true, whatever the nature of the world may be".

> (…) o argumento da falácia naturalista é uma tentativa de fazer uma distinção não apenas entre fatos e valores, mas entre valores e quaisquer outras propriedades (Dall'Agnol:2005, p.173).

Nesse sentido devemos adentrar a crítica de Moore a Kant.

A crítica a Kant no capítulo 4 do *Principia*

A argumentação mooreana contra Kant deve ser vista com cuidado. O *Principia* surgiu como uma investigação acerca da moral kantiana e a argumentação contra as éticas metafísicas presente no capítulo 4 é, juntamente com o capítulo 6, a parte mais recente do texto[109].

Essa constatação apresenta algumas conseqüências. A mais importante é que a aplicação da falácia naturalista às teorias metafísicas deve ser compreendida como uma extensão da argumentação. O que anteriormente era um argumento voltado apenas contra o naturalismo reducionista, contra o naturalismo evolucionista de Spencer e contra o hedonismo, é expandido por Moore para abarcar a teorização kantiana e a idealista. O que devemos tentar responder ao ir à interpretação de Moore da ética kantiana é, então, não somente a pergunta acerca de como Kant teria cometido a falácia naturalista mas se essa expansão recente da argumentação comprova nossa leitura mais geral do empreendimento mooreano como uma refutação ao reducionismo e não uma argumentação contra o naturalismo em geral. Essa extensão da argumentação já depõe a favor da hipótese que sustento de a argumentação não ser uma "refutação" do naturalismo. Afora isso, uma resposta positiva aqui fundamenta a hipótese do próximo capítulo acerca da importância da argumentação da superveniência e da proposta que essa noção carrega de uma dependência sem reducionismo.

Não vou retomar as bases da argumentação de Moore sobre a ética metafísica, esclarecidas na primeira seção desse capítulo, mas sim ir direto a argumentação sobre a

---

109 Para essa afirmação baseio-me na tábua que Baldwin (in Moore:1993, p.312) elaborou comparando o *Principia Ethica* com as conferências de Moore, do final 1898 e publicadas por Tom Regan sob o título de *The Elements of Ethics*. Esses dois capítulos não encontram paralelos nessa obra nem são, como os outros capítulos, "montados" a partir de trechos dessa obra mais antiga.

fundamentação kantiana. Para Moore, Kant comete a falácia ao supor uma equivalência entre a lei moral e a lei natural. Esse procedimento seria comprovado na equivalência entre o que deve ser e a noção de que a vontade pura deve agir. Apesar de Kant evitar misturar concepções sobre o real com seus julgamentos sobre o bem, erra ao tornar a lei moral dependente da liberdade que é a razão essencial da lei moral. Ao sobrepor a razão cognoscente da liberdade à razão essencial da lei moral Kant parece implicar que apenas quando a realidade é como a descrevemos que podemos afirmar que isso é bom (PE, §75). Nesse sentido:

> A afirmação da "Autonomia da Razão Prática" de Kant tem, por conseguinte, o efeito oposto ao que era desejado; faz com que a Ética seja, em última análise e irremediavelmente, "heterônoma" (...) Isto significa que, a menos que a Realidade seja como ele diz, nenhuma afirmação de que "isto é bom" pode ser verdadeira: pode, na realidade, não ter qualquer significado. [Kant's assertion of the "Autonomy of the Practical Reason" thus has the very opposite effect to that which he desired; it makes his Ethics ultimately and hopelessly "heteronomous" (…) And this means that, unless Reality be such as he says, no assertion that "This is good" can possibly be true: it can indeed have no meaning]. (PE, §75).

Além disso, a argumentação de Kant, na leitura de Moore, é falaciosa ao supor que 'isso deve ser feito' equivale a 'isso é comandado'. É esse o ponto que, para Moore, colocaria Kant entre um dos teóricos da ética metafísica.

> Kant considera que a Lei Moral é um Imperativo. Trata-se de um erro muito comum. "Isto deveria ser" presume-se que deva significar "Isto é ordenado"; assim nada seria bom a não ser que ordenado; e uma vez que neste mundo as ordens são passiveis de serem incorretas, em última análise o que deveria ser significa "o que é ordenado por alguma autoridade supersensível real". [He conceives the Moral Law to be an Imperative. And this is a very common mistake. "This ought to be," it is assumed, must mean "This is commanded"; nothing, therefore, would be good unless it were commanded; and since commands in this world are liable to be erroneous, what ought to be in its ultimate sense means "what is commanded by some real supersensible authority"] (PE, §76).

É nessa segunda falácia que é revelado o supersensível que define o que é a bondade: a vontade.

Para Moore, esse é um erro muito comum. Apenas a argumentação de Kant não é o exemplo mais comum de sustentar a analisabilidade da bondade em termos da vontade - procedimento mais claro no naturalismo psicológico que faz o recurso a algum estado psicológico como o prazer (PE, §77).

A conseqüência de se sustentar tal posição é que a teorização de Kant implica na afirmação de que uma investigação sobre 'o que é bom?' é idêntica à investigação sobre o que é querido (mesmo que seja por uma entidade supra-sensível). Sem entrar na investigação que Moore faz sobre as atitudes mentais frente à realidade que Kant sustentaria (a cognição, a volição e o sentimento que nos informam de forma diversa sobre a realidade), apontamos a base da identificação da falácia "naturalista": a investigação sobre a vontade não auxilia a investigação sobre a bondade. Pensar que algo é bom não é preferi-lo ou aprová-lo. Não há nessa afirmação uma verdade necessária. Os conceitos não são co-extensivos – a pretensa relação causal entre a vontade e a bondade e o pretenso fato da simultaneidade entre a cognição da bondade e alguns tipos de querer não são o mesmo que afirmar a identidade da vontade com a bondade – e assim conclui Moore:

> Uma questão reside em ter ou não ter um certo pensamento; outra bem diferente, reside naquilo que se pensa ser verdade, e a resposta à primeira não tem qualquer efeito sobre esta. O fato de se preferir uma coisa não contribui para demonstrar que ela é boa; mesmo que contribua para demonstrar que é isso que se pensa. [Whether you have a certain thought or not is one question; and whether what you think is true is quite a different one, upon which the answer to the first has not the least bearing. The fact that you prefer a thing does not tend to shew that the thing is good; even if it does shew that you think it so]. (PE, §80).

Essa análise da teorização kantiana oferece um novo modo de compreendermos a falácia ou, ao menos, um novo modo de compreendermos a confusão envolvida por aqueles que cometem a falácia. Essas diversas hipóteses supostas como respondendo 'o que é bom?' estão na verdade apontando algo que Moore chama de critérios da bondade. Como já disse, Moore acredita que a confusão entre os momentos analítico e sintético da investigação ética é uma das

fontes da falácia naturalista. Ao dizer que 'bom é o prazeroso' ou que 'bom é o mais evoluído' estamos apontando não o significado, a "natureza", da bondade mas coisas a que ela se associa. Coisas que podem servir de marcas para a bondade. Marcas da sua presença ou de sua associação com as coisas.

Nesse sentido, Moore afirma que a teorização moral de Kant auxilia no desenvolvimento da Ética ao comprovar que o que é querido é uma dessas marcas que é, em suma, um critério da bondade[110]. De qualquer forma as conclusões de Moore sobre o cometimento da falácia por Kant e por qualquer filósofo metafísico são claras.

A bondade não denota uma propriedade real das coisas porque isso implicaria um duplo erro. Do lado lógico no sentido de que as proposições que afirmam uma relação entre existentes seriam idênticas às proposições éticas, como no caso de Kant, da assimilação das proposições éticas à lei natural ou aos comandos. Do lado epistemológico, a relação entre a bondade e a vontade não é análoga à relação entre a vontade e a cognição. O modo correto de se pensar essa analogia, como referido no capítulo 1 (1.1), seria sustentar que Bom:Vontade::Verdadeiro:Real.

Por esses motivos, Moore conclui que uma investigação metafísica não sustenta a investigação ética no sentido de que a resposta ao que é a bondade não é obtida pela "investigação de uma suposta realidade supersensível" (PE, §85). Resultado um tanto paradoxal para um autor que concebe a bondade pelo recurso a uma simplicidade e ao caráter *sui generis* na própria teia de conceitos que constitui o Universo.

[110] Na §84, Moore diz que essa é uma das razões da superioridade da ética metafísica sobre a hedonista: a primeira comprova o que a segunda apenas aponta. Infelizmente, os metafísicos não teriam dado o passo seguinte reconhecendo que a questão sobre 'o que é bom?' é diferente do que é querido.

2.2.2 - Onde foi que Sidgwick acertou?

Sidgwick é apontado por Moore como um dos poucos, talvez o único, filósofos que teriam sustentado uma teoria ética sem ter cometido a falácia naturalista. Como ele fez esse feito?

Em linhas gerais, o acerto de Sidgwick seria devido a ter reconhecido dois pontos: (1) a inanalisabilidade[111] da bondade e (2) o acesso a esse conceito através da intuição.

Sidgwick, nesse sentido, reconhece que se o princípio hedonista de que "nada é bom a não ser o prazer" é verdadeiro, sua verdade apenas pode ser intuída. Ele não tenta, como Mill, estipular a co-extensão desses dois conceitos e assim não comete, para Moore, os equívocos que levaram Mill a contradições. Ele não transforma a proposição substancial de que visamos o prazer e evitamos a dor numa tautologia ao transformá-la em fundamento da Ética (Hurka:2003). O que não significa que Sidgwick esteja, para Moore, eximido de outros erros na sua resposta às perguntas fundamentais da Ética.

A passagem em questão na argumentação de Moore é uma nota dos *Methods of Ethics* onde Sidgwick afirma:

> Assim, por exemplo, quando Bentham explica que seu princípio fundamental "afirma a maior felicidade para todos aqueles cujos interesses estão em questão como sendo o fim próprio e correto da ação humana" não podemos compreende-lo como realmente significando pela palavra 'correto' 'condutor para a felicidade geral', apesar de sua linguagem em outras passagens do mesmo capítulo parecerem implicá-lo; pois a proposição de que é condutor para a felicidade geral conduzir para a felicidade geral enquanto um fim para a ação, apesar de não ser exatamente uma tautologia, dificilmente poderia servir como um princípio fundamental de um sistema moral [As, for instance, when Bentham explains that his fundamental principle "states the greatest happiness of all those whose interest is in question as being the right and proper end of human action" we cannot understand him really to mean by the word 'right' 'conducive to the general happiness', though his language in other passages of the same chapter would seem to imply; for the proposition that it is conducive to the general happiness to take general happiness as an end of action, though not exactly a tautology, can hardly serve as the fundamental principle of a moral system].

[111] "'Good', then, is indefinable; and yet, so far as I know, there is only one ethical writer, Prof. Henry Sidgwick, who has clearly recognised and stated this fact" (PE, §14).

> (Sidgwick:1907, p.26. Em negrito as passagens citadas por Moore em PE, §14).

A. N. Prior[112] afirma que é justamente essa passagem de Sidgwick que inspirou a formulação de Moore em torno da falácia naturalista. Acredito que Prior, que apresenta no mais uma leitura bastante perspicaz da obra de Moore, esteja correto nessa afirmação e a influência de Sidgwick na obra ética de Moore como um todo não pode ser minimizada[113]. Nesse sentido, Moore acompanhará Sidgwick na crítica que este faz a Bentham que, aliás, é o primeiro autor acusado no *Principia* de ter cometido a falácia naturalista (comprovada por sua argumentação confundir meios e fins: a felicidade como bem e como fim da ação humana).

Mas qual a descoberta de Sidgwick nesse trecho?

Ter percebido que, se o princípio hedonista é verdadeiro, sua verdade é completamente independente de todas as demais verdades do Universo ("utterly independent of all other truths this truth must be" (PE, §36)).

Nesse sentido a argumentação de Moore sobre Sidgwick visa prioritariamente marcar uma antecedência. Antecedência que Moore reconhece apenas em Sidgwick. Indo aos textos de Sidgwick, Prior fornece duas passagens que acredita, e concordo com ele, exemplares dessa antecedência:

> Devemos distinguir a investigação sobre a significação das palavras da investigação sobre os princípios éticos. Concordo com Spencer em sustentar que "o prazer é o bem último", mas não no significado que ele atribui a palavra "bom" (substantivo) "prazer", a proposição assim afirmada seria uma tautologia, e uma tautologia não pode ser um princípio ético [we must distinguish inquiry into the meaning of words from inquiry into ethical principles. I agree with Mr. Spencer in holding that 'pleasure is the ultimate good', but not in the meaning which he gives to the word "good" (substantive) means "pleasure", the proposition just stated would be a tautology, and a tautology cannot be an ethical principle] (citado por Prior:1949, p. 106)

Mais ainda, continua Sidgwick:

---

112 Prior:1949. Especialmente o capítulo 9 "The Naturalistic fallacy: the history of its refutation". Baseio-me aqui na leitura comparativa que Prior faz entre Sidgwick e Moore. Sobel:2003 repete essa tese de Prior.
113 Ver também Hurka:2003.

> Spencer e Green representam duas linhas de pensamento divergentes da minha em direções opostas, mas concordando que a Ética não é uma matéria que possa se sustentar sozinha. Spencer baseia essa tese na ciência, Green na metafísica. Ao discutir Spencer estamos tratando de uma tentativa de "estabelecer a Ética sobre uma base científica". Quanto a isso, sustento, que não pode ser feito na extensão e da maneira com a qual Spencer tentou fazê-lo. "Ciência" relaciona-se a o que é, foi e será; Ética ao que deve ser; e deste modo os princípios fundamentais da segunda devem ser independentes da primeira, apesar da importância e indispensabilidade que a ciência – especialmente a Biologia e a Sociologia – poderiam ter na formulação de um sistema de regras. E a ciência – em particular a Psicologia e a Sociologia – poderiam traçar a origem dos sentimentos morais e das idéias mas não poderiam por si só suprir o critério de validade dos princípios morais ou da autoridade dos sentimentos morais. [Spencer and Green, represent two lines of thought divergent from my own in opposite directions, but agreeing in that they do not treat Ethics as a subject that can stand alone. Spencer bases it on Science, Green on Metaphysics. In discussing Spencer we shall be dealing with an attempt to "establish Ethics on a scientific basis". Now this, I hold, cannot be done to the extent and in the manner in which Mr. Spencer tries to do it. "Science" relates to what is, has been and will be, Ethics to what ought to be; therefore the fundamental principles of the latter must be independent of the former, however important and even indispensable Science--especially Biology and Sociology--may be in the working out of the system of rules. And Science-in particular Psychology and Sociology--may trace the origin of moral sentiments and ideas, but it cannot itself supply a criterion of the validity of moral principles, or authority of moral sentiments]. (Citado por Prior:1949, p.107).

A semelhança entre essas passagens de Sidgwick e as de Moore que citei é inegável. As tópicas, como a atividade filosófica não dizer respeito a um estudo meramente verbal, os paradoxos e tautologias que qualquer definição da bondade acarretam, os autores (Spencer e Green) destacados, a distinção entre o objeto da ética e o das ciências, os objetos das ciências caracterizados como aqueles que existem no tempo e, finalmente, o destaque dado às formulações naturalistas baseadas na biologia e na psicologia, essas tópicas estão presentes de forma praticamente inalterada tanto em Moore quanto em Sidgwick.

A acusação de plágio por parte de Moore só não pode ser feita porque ambas as passagens são de um artigo de Sidgwick, póstumo, publicado pouco depois do *Principia*. Concordo com a conclusão de Prior de que essas passagens ajudam

> A estabelecer o fato de que as formulações de Moore não foram uma revolução na filosofia moral, mas simplesmente ajudaram a manter viva, em nossa época, a tradição do sec. XVIII de sanidade e rigor lógico que Sidgwick (com Huxley, o agnóstico, ao lado e Whately, o Arcebispo, atrás) mantém viva em suas formulações. [to establish the fact that Professor Moore's achievement has not been to work a revolution in Moral Philosophy, but simply to help keep alive, in our own age, the eighteenth-century tradition of sanity and logical rigour which Sidgwick (with Huxley the agnostic beside him and Whately the Archbishop behind him) kept alive in his] (Prior:1949, p.107)

e acredito que sua conclusão ajuda a localizar Moore nessa tradição dos chamados "moralistas ingleses"[114] sobre a qual, como já mencionei, o texto do *Principia* mantém silêncio.

Assim, enquanto um antecessor ilustre, é que devemos compreender a importância da obra de Sidgwick, o professor maçante a que Moore se refere em sua autobiografia, em amplas áreas da reflexão ética mooreana e é uma pena não ter havido debate entre o autor do livro "mais filosoficamente profundo da tradição utilitarista clássica"[115] e Moore.

É com o peso dessa influência, que no capítulo 3[116] do *Principia,* Moore critica a formulação utilitarista de Sidgwick. O esforço de clarificação que Moore empreende nessa seção não encontra paralelo em qualquer outra parte do texto do *Principia* mas o que sobressai, apesar das críticas, é o reconhecimento de Moore da descoberta essencial de Sidgwick do caráter intuitivo da bondade e conseqüentemente da Ética. Não podemos acompanhar toda a argumentação, mas vamos destacar aqui alguns dos seus passos, aqueles que esclarecem como Sidgwick tendo formulado uma teoria ética sem cometer a falácia naturalista acabou, ao cabo de investigação, sendo levado a "strains at a gnat and swallows a camel" (PE, §61). Apesar dessa expressão veemente de Moore referir-se ao fato de Sidgwick ainda esconder sob sua argumentação um recurso à intervenção divina de forma a garantir a racionalidade da Ética, ela

---

[114] Baldwin:1992 p.69, Prior:1949 e Sobel:2003 destacam a proximidade da argumentação mooreana da falácia e do argumento da questão aberta com a teorização de Richard Price (Sobel:2003 "The quality of Price's antecipation of Moore are remarkable"). As passagens relevantes de Price estão em Selby-Bigge:1897 p.107s e Raphael:1991 vol.2.

[115] John Rawls In: Sidgwick:1982, p.v.

[116] Discussão que é a mais extensa de todo o *Principia* (ocupa cerca de vinte seções, maior, portanto, do que a própria discussão em torno dos fundamentos da Ética do Capítulo 1).

pode ser aplicada ao erro fundamental de sua argumentação: a indistinção entre 'prazer' e a 'consciência do prazer' que levará a indistinção mais grave entre meios e fins exemplificada no que Moore compreende como a contradição entre o método egoísta e o utilitarista[117].

Como essa argumentação diz respeito, sobretudo, à determinação do Ideal e outros problemas do plano normativo, não as tematizo aqui. A pergunta inicial foi esclarecida. Sidgwick está correto ao sustentar a máxima utilitarista como uma intuição. Para Moore isso significa que Sidgwick compreendeu que os princípios fundamentais da Ética somente podem ser intuídos. Sidgwick mostra essa compreensão do mesmo modo que Moore o fará: mostrando que os outros filósofos se equivocam em fornecer definições desses princípios. Nesse sentido Sidgwick, na nota de seu *Methods of Ethics* citada, reconhece o erro de Bentham de assim ter procedido. Apenas devo notar, antes de seguir adiante, o que pode ser compreendido como uma separação das questões 'metaéticas', enfim, das questões sobre 'o que é bom?', dos desenvolvimentos propriamente normativos. Se Bentham se equivocou quanto ao que é bom é certo para Moore que suas descobertas no plano normativo não devem ser minoradas (PE, §14). Caso inverso ao de Sidgwick o qual, admirado por sua descoberta metaética, Moore rejeitará por suas propostas no plano normativo.

2.3 - Reavaliações e esclarecimentos de Moore em torno da Falácia

Vimos o que Moore quis afirmar ao apontar um erro que atravessa toda a história da Ética. Constatamos que esse erro, a falácia naturalista, diz respeito à confusão da bondade, um conceito simples e inanalisável presente na própria estrutura do Universo, com alguma outra coisa. "Tudo é o que é e não outra coisa". Vimos que, apesar da diversidade de formulações, esse mote é o que dá unidade à acusação mooreana.

[117] Aquele sustentando que 'o meu máximo prazer é o único bem'; este que 'o máximo prazer de todos é o único bem'. (PE, §65).

Abordo agora as reformulações que Moore realizou nos textos posteriores ao *Principia Ethica*, em especial em PE2 e RMC, que esclarecem alguns pontos difíceis da formulação do *Principia*.

2.3.1 - O prefácio à 2ª edição do *Principia Ethica*

O prefácio que Moore preparou para uma segunda edição do *Principia* em 1922 e que não foi publicado, devido às insatisfações e porque o trabalho necessário levaria a reescrever o livro na sua totalidade, até 1992 (no PE2 editado por Baldwin[118]) traz algumas modificações importantes nas suas concepções. Moore escreveu esse prefácio com a intenção de clarificar alguns dos erros e confusões do livro[119] e de forma a ressaltar o que ainda acredita verdadeiro em sua formulação.

As alterações que nos interessam nesse momento podem ser divididas em dois conjuntos: o primeiro referente à sua concepção da bondade e o segundo referente às reavaliações acerca da falácia e do argumento da questão aberta no marco da questão da indefinibilidade da bondade. E o melhor modo de lidarmos com esse texto é acompanhando a argumentação mooreana.

A primeira questão que ocupa Moore nesse prefácio diz respeito às suas novas reflexões acerca da caracterização da bondade. Sua primeira constatação é a dificuldade e ambigüidade do termo 'bom'. Frente a essas dificuldades ele procurará matizar suas reflexões constatando que "não existe nenhum predicado que possa ser verdadeiramente dito como "O" sentido de uma

---

[118] Esse prefácio foi mencionado pela primeira vez por Cassimir Lewy (Lewy:1964) em uma conferência onde procura, a partir desse prefácio, reelaborar a argumentação de Moore em torno da falácia. Infelizmente não tive acesso a esse artigo conhecendo-o apenas pelas referências elogiosas de Baldwin:1985. Um aviso: a tradução portuguesa do *Principia* peca por não separar graficamente a nota de Baldwin (que no original está em outra fonte) contida em PE2, p.1, do início do prefácio de autoria do próprio Moore. Assim, na tradução, o prefácio de Moore começa no primeiro parágrafo da p. 42 e não na p.43 como se pode ser levado a acreditar.

[119] "I now see that the book, as it stands, is full of mistakes and confusion" PE2, p.2.

palavra" ["that there is no predicate whatever which can be truly said to be *the* meaning of the word"] (PE2, p.3)[120].

De toda maneira, o importante é a defesa do empreendimento que Moore faz nessa passagem. Ele afirma que mesmo frente à impossibilidade de se encontrar um sentido único do termo 'bom' há um sentido em que esse termo possui todas as propriedades que atribui a ele o que, anteriormente, na história da disciplina, era negado. Mas qual é esse sentido?

Para responder a essa questão, Moore empreende uma série de esclarecimentos importantes. Para Moore, o sentido em questão é aquele em que a palavra possui maior importância para a Ética. Mas o que isso significa afinal? Significa que o sentido da palavra 'bom' que foi o objeto das análises mooreanas é aquele que possui uma relação com os conceitos de 'certo' e 'errado'. Ora, sendo assim, em PE2, Moore faz uma inversão, importante para qualquer teoria ética, da prioridade da bondade sobre o correto que passa a ser o termo inanalisável e fundador da Ética[121].

A segunda questão que PE2 destaca quanto à bondade, refere-se às afirmações em torno da indefinibilidade da bondade, ou do que Moore prefere chamar agora de B (o sentido de 'bom' que possui todas as características que destacou no *Principia*).

Moore procura mostrar como essa questão não é tão central quanto pensava ao elaborar o *Principia*. O interessante a ressaltar é que, mesmo tendo dúvidas sobre se a bondade é inanalisável ou não, Moore ainda considera sua tese sobre a especificidade da Ética verdadeira, mesmo que agora creia que não possua muitos argumentos para defendê-la. Seja como for, o esclarecimento que Moore fornece nesse texto, de que sua tese se apoiava muito mais sobre a

---

[120] Foi por isso que, durante a dissertação, preferi não tanto fazer uma tradução do termo "good", mas destacá-lo como se referindo à qualidade bondade, que interpretei como o sentido que Moore ressalta em suas análises.

[121] Na falta de uma discussão de Moore no plano normativo e prático dessa questão não posso apontar as conseqüências que teria para a sua Ética. Para um exemplo sobre a importância dessa questão da prioridade entre o certo e o bom remeto à extensa discussão que John Rawls realiza no capítulo 1, parte 8, do seu *Teoria da Justiça* onde parte da discussão com a tradição intuicionista (Sidgwick e W. D. Ross) a fim de determinar a prioridade do correto na posição original.

simplicidade da bondade do que na sua alegada indefinibilidade comprova a hipótese que sustentei da ligação entre sua ética e sua doutrina dos conceitos. É porque a bondade, ou agora mais precisamente a correção ('right'), é um elemento constituinte e único no Universo que temos uma ciência especial para investigar esse elemento, a Ética. Desse modo, a sua incerteza quanto ao caráter indefinível da bondade comprova ainda outro aspecto que venho destacando: a importância do momento sintético na compreensão da formulação ética e filosófica de Moore. A tese da autonomia, sugere Moore, pode inclusive ser comprovada pelo caminho sintético ao se mostrar a não identidade entre quaisquer outras propriedades e a bondade.

É com esses pontos em mente que Moore parte para o esclarecimento de duas afirmações importantes que caracterizavam a especificidade da bondade no *Principia*: (1) a afirmação de que "bom é bom e esse é o fim da questão" e (2) a afirmação de que "proposições sobre a bondade são todas sintéticas e nunca analíticas" (PE2, p.6).

A primeira dessas afirmações, Moore aceitará como verdadeira apesar da sua falta de precisão (PE2, p.8). Para ele, essa afirmação pode ser lida de duas maneiras: (1) como afirmando que a bondade é diferente de todas as outras coisas que não a bondade, ou então, (2) como afirmando que a bondade é diferente de qualquer predicado que seja expresso através de qualquer palavra ou expressão que não seja o termo 'bom'.

Considerando essa primeira leitura como afirmando uma mera tautologia, que pode até nos auxiliar quando chama a atenção para algo que de outra forma não perceberíamos, Moore centra sua atenção na segunda leitura. Para ele, a comprovação da bondade como não analisável é obtida quando interpretamos essa frase nesse sentido. Justificando deste modo a tese do caráter inanalisável de bondade; daí, inclusive, a relativização do peso que concedia a essa tese, Moore faz uma importante distinção que terá peso no prosseguimento da sua argumentação: a distinção entre expressar o significado de algo em outros termos que contenham uma análise de apresentar um sinônimo, ou seja, de meramente expressar um mesmo conceito com outra palavra o que

pode ser compreendido como uma atualização da distinção entre definição verbal e definição conceitual.

Ao afirmar que a bondade não é analisável, o que Moore queria afirmar é que o conceito único que ela expressa não pode ser significado por outras proposições que realizem uma análise. O que Moore defende em PE2 é a noção de que um mesmo conceito pode ter vários modos de apresentação que destaquem suas características diversas. E, nesse sentido, mantendo firme sua posição, ele nega que isso seja possível com a bondade, com o conceito único e inanalisável denotado por "bondade" ou por qualquer outra palavra que associarmos a esse conceito. Moore defende assim sua intuição acerca da especificidade constituinte da Ética quer se trate de uma especificidade baseada na 'bondade' ou no 'certo'[122].

Ao analisar a segunda afirmação, a de que "proposições sobre a bondade são sempre sintéticas e nunca analíticas", Moore produz alguns avanços interessantes, principalmente quanto ao estatuto da bondade e os problemas de ter se expressado sobre esse conceito utilizando a palavra 'good'. Como discutimos essas questões e como já procuramos identificar com cuidado o que Moore compreende pelo termo 'natural', e como é nossa hipótese de que esclarecer os sentidos de natural com uma remissão aos textos que Moore escreveu no início do século XX acarretam uma melhor compreensão do seu uso, não vou aqui retornar a essa questão.

O outro ponto a se destacar é que esse prefácio apresenta alguns refinamentos importantes quanto a argumentação em torno da falácia naturalista. A pergunta que guia Moore nessa tentativa de clarificação é a mesma que coloquei no início desse capítulo: o que é, afinal, a falácia naturalista? Suas reconsiderações giram em torno de três aspectos principais.

Em primeiro lugar, reconhece o mau-uso do termo falácia, que para ele vinha sendo usado "num sentido demasiadamente amplo e impróprio" (PE2, p.21). Esse aspecto é importante porque mostra que Moore estava cônscio da crítica que seria formulada posteriormente por

[122] Essa questão importante é ainda retomada por Moore em RMC ao discutir o artigo de C. D. Broad presente no mesmo volume.

Frankena:1939, de que o erro apontado pela falácia naturalista não é propriamente o erro lógico que o termo 'falácia' tradicionalmente conota.

Em segundo lugar, Moore avalia que tal como exposta no *Principia*, a falácia naturalística parece implicar três confusões diversas relacionadas às três asserções confundidas na sua própria caracterização da bondade, a saber, a confusão de que a bondade

> (1) 'não é idêntica com qualquer predicado outro que não ela mesma'; (2) 'não é idêntica com qualquer predicado analisável'; (3) 'não é idêntica com qualquer predicado natural ou metafísico'. [(1) 'is not identical with any predicate *other* than itself'; (2) 'is not identical with any analyzable predicate'; (3) 'is not identical with any natural or metaphysical predicate'] (PE2, p.16).

Assim, como citei anteriormente, a "confusão" naturalista seria a de sustentar qualquer afirmação que contrariasse qualquer uma ou todas essas caracterizações. Ao afirmar, que 'apenas o prazer é bom', alguém estaria cometendo três erros diversos que constituem a falácia: (1) estaria confundindo a bondade com algo que ela não é, (2) confundindo com um predicado analisável e, por fim, (3) confundindo a bondade com um predicado natural. Entretanto, ao menos na caracterização mooreana, ao confundirmos a bondade com amarelo somente os erros 1 e 3 estariam sendo cometidos.

Seja como for, parece claro que a argumentação de PE2 ressalta como primitiva a confusão número 1. A confusão reducionista que venho sustentando como o verdadeiro sentido da falácia implica essa mesma tese: é porque confundimos a bondade, predicado único, com algo que ela não é que cometemos a falácia naturalista. As outras duas confusões são especificações e matizes desse erro mais fundamental.

O passo seguinte, o terceiro e mais importante, da argumentação de Moore nesse prefácio é constatar que esses três casos de confusão podem ser compreendidos como tautologias[123]. Ora,

---

[123] Na §44 do *Principia*, Moore parece apontar uma conclusão semelhante ao constatar que o cometimento da falácia implica em sustentar uma tese tautológica que não pode servir como uma "proposição ética". Na §40, Moore rejeita a afirmação da co-extensão entre o que é desejado e o que é bom ao se perguntar, retoricamente, se a Bíblia estaria defendendo uma tautologia como principio ético ao falar de "good desires". Essas são, aliás, as duas passagens em que Moore fala de tautologia em associação com a falácia

esse passo cria uma dificuldade. Se a falácia naturalista for uma tautologia ela não precisa e, mais do que isso, ela não pode ser provada. Nesse sentido, a argumentação de Moore em torno dos autores que teriam cometido a falácia naturalista, que acompanhamos através da análise de três casos especiais, assume uma nova importância que de outro modo não teríamos percebido: seriam provas da própria argumentação e, mais do que isso, a tarefa do *Principia* assume algo como uma tarefa terapêutica de evitar que os filósofos continuem a cometer esse engano.

Por fim, antes de passarmos adiante, devemos reconhecer que PE2 apresenta um amadurecimento da metodologia mooreana[124] no sentido de um método compreendido no interior de uma investigação da linguagem. Isso pode ser constatado na tentativa que Moore faz de esclarecer a passagem presente no *Principia* (PE, §12) onde a falácia, assume a forma de um problema relativo à extensão dos conceitos. Reinterpretando, Moore avalia que o que queria com isso era afirmar que, quando alguém comete a falácia, há uma confusão entre os sentidos que a palavra 'é' assume. Assim, conclui Moore:

> Uma confusão dessa espécie entre o "é" que expressa predicação e o "é" que expressa identidade, ou entre o "é" que expressa a inclusão de uma classe em uma outra e aquele que expressa identidade, poderia, sem dúvida, ser uma das fontes do cometimento da falácia em quaisquer dos seus três sentidos. [A confusion of this sort between the 'is' which express predication and the 'is' which expresses identity, or between the 'is' which express the inclusion of one class in another and that which express identity, may, no doubt, be one source of the commission of the fallacy in either of the other three senses] (PE2, p.20).

Frente a todos esses aprimoramentos, e antes de abandonar o termo falácia naturalista, Moore propõe um esclarecimento (que serve como conclusão dessa seção) sobre o que queria significar com a acusação de que alguém comete a falácia:

> Se ainda desejasse utilizar o termo "falácia naturalista", proporia definir "alguém está cometendo a falácia naturalista" como significando "que esse alguém ou está confundindo G com um predicado do tipo

---

no *Principia*. A outra menção a uma tautologia, na §80, diz respeito a algo que mencionamos no capítulo 1: a independência dos conceitos frente aos estados de consciência.

[124] Algo que já pode ser observado em obras anteriores. Por exemplo, Avrum Stroll:1994 afirma, que a distinção, importante na obra de Austin, Searle e Paul Grice, entre asserir e expressar aparece pela primeira vez em Moore:1912. Stroll:1994, p.13.

> definido ou sustentando que seja idêntico com tal predicado ou fazendo uma inferência baseado em tal confusão... [If I still wished to use the term 'naturalistic fallacy', propose to define 'So and so is committing the naturalistic fallacy' as meaning 'He is either confusing G with a predicate of the kind to be defined or holding it to be identical with such a predicate or making an inference based upon such a confusion'…] (PE2, p.21).

2.3.2 - "Réplica aos críticos"

A argumentação feita por Moore como réplica às críticas aos artigos que constituem o volume dedicado à sua filosofia na coleção *Library of Living Philosophers* exige uma atenção que ainda, ao menos nos artigos e livros que chegaram ao meu conhecimento, não foi dada[125].

Esse longo texto, aproximadamente 150 páginas, compactas, das quais impressionantes noventa, são dedicadas à Ética, constitui o que pode ser visto como a última palavra de Moore sobre os temas da Ética, do método filosófico e da sua teoria sobre os *sense-data*[126]. Moore discute aí, com uma vitalidade inegável, mas também no ápice da insegurança e da autocrítica que caracterizam os textos da maturidade, uma série de questões importantes para a compreensão de sua ética que, infelizmente, abordaremos de forma pouco apropriada. Pouco apropriada, porque na riqueza e diversidade de assuntos éticos tratados aí – entre os quais: a da independência da bondade, as relações entre 'certo' e 'bom', o significado de 'natural', o egoísmo e a liberdade de escolha – centro apenas na sua reavaliação da bondade como sendo ou não uma propriedade *sui generis*.

A reafirmação dessa posição é feita enquanto resposta de Moore a Stevenson e ao emotivismo. No contexto da escrita de RMC, final da década de 1930, início de 1940, o emotivismo era sem dúvida a posição dominante nas universidades inglesas. Ayer defende em

---

125 Dall'Agnol:2005, por exemplo, privilegia PE2 e os artigos "*The concept of Intrinsic Value*" e "*Is goodness a name of a quality?*", pouco se referindo a RMC. Sobel e Hutchinson fazem algumas referências, mas nada comparável ao trabalho de exegese necessário para a compreensão desse texto.

126 Os textos inéditos publicados postumamente, com raríssimas exceções, são principalmente escritos anteriores à década de 1940, como o artigo de Moore sobre a teoria das descrições de Russell, quase um mito na tradição analítica, publicado apenas nos anos 1950, mas que foi escrito, provavelmente nos anos 1910. A coletânea Moore:1959 reúne, principalmente, artigos dos anos 1920 e 1930.

Language, Truth and Logic uma forma de emotivismo que C. L. Stevenson elaborará em detalhe[127] e o emotivismo acabou por ocupar o lugar, que de outra maneira ficaria vago, de teoria ética complementar ao positivismo lógico.

Para Moore, assim como havia feito com o hedonismo no *Principia*, o emotivismo, ao ser esclarecido, sustenta algo muito simples: uma forma de não-cognitivismo derivada da afirmação de que qualquer proposição ética diz respeito ao sentimento de aprovação ou desaprovação por parte daquele que a formulou. Ora, o que Moore sustenta é que sua formulação ética apresenta a tese inversa: que as verdades éticas e as proposições éticas são verdadeiras ou falsas e que são "completamente independentes logicamente da proposição que alguém aprove determinada ação" (RMC, p.544). Mais ainda, Moore rejeita que não exista um sentido ético para afirmações como "é certo que Brutus tenha assassinado César". Rejeita, assim, que frases como essas sejam meras afirmações sobre o fato de que essas ações ocorreram:

> E, indo muito além da afirmação cuidadosa de Stevenson, possuo uma forte inclinação para pensar que, se existe pelo menos um sentido "tipicamente ético" no qual essas coisas são verdadeiras, então em todos os sentidos "tipicamente éticos" essas coisas são verdadeiras. [And, going far beyond Mr. Stevenson's cautious assertion, I have a very strong inclination to think that, if there is at least one "typically ethical" sense of which these things are true, then of all "typically ethical" senses these things are true] (RMC, p.545).

Defender essa forma de cognitivismo é importante porque está na base da tese central de Moore que acompanhamos desde "The Nature of Judgment": a tese de que a Ética diz respeito a um conceito único, presente na estrutura mesma do Universo. Em RMC, essa tese assume a forma da pergunta 'a correção [right] é o nome de uma característica?'[128].

Se não for possível afirmar a verdade sobre as proposições éticas; se não for possível sustentar o cognitivismo; isso significaria que a Ética não diz respeito a uma propriedade única,

---

127 Apresentada em Stevenson:1937, mas detalhada apenas em Stevenson:1944.

128 A substituição nessa pergunta da bondade pela correção, como havia observado, deve-se às dúvidas de Moore sobre a prioridade existente entre a bondade (good) e a correção (right).

não possuindo assim a especificidade necessária que fundamenta a ciência autônoma referente a essa propriedade especial:

> E parece-me, e ainda significa para mim, que dizer de uma palavra que, em um uso particular, ela é "o nome de uma característica" deveria naturalmente ser compreendido como significando que, quando usada de determinada maneira, ela significa o mesmo quando usada diferentes vezes e quando usada por diferentes pessoas. Se isso não ocorre, então ela não é o nome da característica que nomeia. [And it seemed to me, <u>and does still means to me</u>, that to say of a Word that, in one particular use, it is "the name of a characteristic" would naturally be understood to mean that, when used in that way, it does mean the same both when used at different times and when used by different persons. If it does not, then is no one characteristic of which it is the name]. (RMC, p. 552, – Grifo meu).

Assim, é interessante notar como a tese da universalidade, enquanto característica especial dos juízos éticos, é formulada por Moore como a base, como será na formulação de Hare do Prescritivismo Universal (Hare:1952), que pode ser compreendido como uma resposta ao emotivismo de Stevenson, da tese acerca da especificidade da Ética. Moore retoma esse ponto de *Ethics* (E p.50s onde a universalidade é mostrada na sua relação com a temporalidade e onde é sustentado que as ações éticas só possuem um valor de verdade, ou verdadeiras ou erradas) e de CIV sendo que em ambos os textos enfrentava o problema de se considerar a Ética como meramente dependente dos sentimentos ou das inclinações de algum sujeito[129].

Reafirmada a tese da especificidade da Ética, num contexto menos disposto a aceitá-la do que aquele da época da formulação do *Principia*, devo destacar que o outro aspecto importante desse texto é o direcionamento definitivo da concepção da Ética como baseada na noção de valor intrínseco. É nesse redirecionamento que encontramos, assim como em PE2, o nascimento da noção de superveniência moral.

---

129 Ponto semelhante é apresentado em NMP, p.334-5, onde Moore mostra como alguém que sustente que a bondade e a correção se referem apenas a nossos sentimentos e crenças em relação às coisas e às ações perde essa dimensão específica da Ética que é o seu caráter universal.

Conclusão

Esse capítulo mostrou uma interpretação plausível da falácia naturalista a partir das investigações empreendidas no capítulo anterior que esclareceram a bondade como algo simples e indefinível. A falácia naturalista foi lida não como uma refutação ao naturalismo, mas como algo mais geral, como uma rejeição a qualquer proposta reducionista em Ética, ou seja, qualquer tentativa de explicitar a verdade da Ética sem o reconhecimento da sua especificidade. Esse ponto foi comprovado a partir de uma leitura das diversas formulações da falácia naturalista que apontaram seu sentido mais primordial, como aquele que diz respeito a um equívoco formal e a uma confusão "mental" presente em toda e qualquer tentativa de definição da bondade.

Seguindo a dúvida de Moore, presente em PE2, quanto a como comprovar a falácia naturalista, procuramos mostrar que essa prova deve, sobretudo, passar por uma análise das formulações dos filósofos. Nesse sentido, abordamos as posições de Spencer, Mill e Kant que, para Moore, demonstram as dificuldades e contradições a que qualquer autor é levado ao sustentar suas concepções éticas a partir do cometimento da falácia. Por outro lado, a formulação de Sidgwick mostra um modo de responder à questão "o que é 'bom'?" sem cometer tal falácia.

O passo seguinte foi apontar como Moore reavaliou seus argumentos iniciais nos textos que escreveu sobre Ética a partir dos anos 1920 buscando de um lado esclarecê-los e, de outro, superá-los.

Agora devo seguir em frente. Vou rapidamente voltar ao argumento da questão aberta e justificar porque creio ser plausível a separação entre esse argumento e a falácia naturalista. Vimos, na seção 2.1, como esse argumento aparece no *Principia* e a conclusão que acarreta. Essa conclusão, a primeira formulação de Moore acerca das relações da Ética com o resto do Universo, será apontada e, agora, no capítulo final da dissertação, vou me debruçar justamente sobre a formulação de Moore sobre as relações entre a província da Ética e o resto do Universo.

Como mostrarei, a formulação que o argumento da questão aberta apontava ou, talvez, principalmente o que foi lido tradicionalmente nesse argumento, a defesa de uma concepção não-naturalista e intuicionista da Ética, cedo será abandonada por Moore em prol de uma versão mais eficiente das relações entre as propriedades éticas e as propriedades naturais. Essa versão se baseia nas noções de intrinsicalidade e da superveniência enquanto característica dos valores (éticos e estéticos).

3

Dependência

A origem da noção de superveniência moral

"Tant il est peu et de réussites faciles, et d'echecs définitifs"
Proust, Le temps Retrové, p.732

Neste capítulo[130] investigo, num trabalho de certa maneira arqueológico, a origem da noção de superveniência moral. Isso será feito de modo a compreendermos como se dá a relação entre o "reino" *sui generis* da Ética, revelado nos capítulos anteriores, e o reino natural objeto das diversas ciências naturais e da psicologia.

Como mostrei nos capítulos anteriores, a teorização mooreana sofre, no *Principia,* das conseqüências da transição ontológica que ocorre em paralelo à escrita da obra. No meio dessa transição está justamente o argumento da questão aberta e o que ele aponta. "Interpretado criativamente" (Sobel:2003), a partir das não muito fartas indicações de Moore (centradas especialmente na §13 do *Principia)*, o argumento da questão aberta pode ser compreendido como acarretando um dualismo forte entre as propriedades éticas e as propriedades naturais e como o complemento necessário da falácia naturalista.

O que defendo neste capítulo é, no entanto, a validade da separação das formulações de Moore. De um lado, a formulação que aponta a especificidade da Ética, de outro lado, a caracterização da bondade como um componente não-natural, ou até mesmo "antinatural", em suma, como uma coisa "misteriosa" ou, na expressão de Mackie, "estranha" (queer). Assim, busco separar essas duas formulações de Moore e isso será feito do ponto de vista de uma resposta a como ocorrem as relações entre a Ética e suas propriedades e as coisas naturais pois,

[130] Uma primeira versão deste capítulo foi apresentada no *IV Simpósio Internacional Principia* em agosto de 2005 em Florianópolis. Gostaria de agradecer às críticas ali recebidas e, em especial, aos Prof. Eduardo Musacchio e Prof. Darlei Dall'Agnol.

como mostrei, a bondade não existe sem mais, não há platonismo na formulação mooreana que claramente indica um vínculo entre a bondade e os demais componentes do Universo: "a bondade se diz das coisas".

Concordo com Putnam (Putnam:2002, p.9) quando ele afirma que a distinção entre coisas naturais e "coisas" éticas não deve ser encarada como uma dicotomia. Acredito ser possível apresentar uma leitura da teorização de Moore onde essa mesma posição é sustentada. Podemos manter a falácia, compreendida como direcionada contra reducionismos e não contra o naturalismo, sem que sejamos levados a aceitar os resultados do argumento da questão aberta que, sem uma referência às concepções mooreanas de fundo, pode ser interpretado como apontando a existência de uma idéia da bondade. O que sustento é, então, que há possibilidades e meios termos entre o simples, o complexo e o nada que esse argumento apontava (PE, §13), possibilidades que Moore não considerou no *Principia Ethica*. Essas possibilidades passam pelas noções de intrinsicalidade e de superveniência que nosso autor desenvolverá alguns anos após sua formulação inicial ao reconhecer as confusões e os erros desta. Noções que domesticam (Brandom:1994) a brecha entre ser e dever sem que percamos a intuição mooreana de que a ética é realmente algo diferente, algo *sui generis*.

Assim, o tema deste capítulo será como Moore chega a formular as bases do que contemporaneamente chamamos de "superveniência" ao investigar as relações entre propriedades naturais e propriedades éticas através de um caminho com duas claras etapas.

A primeira, apresentada já no *Principia Ethica*, envolve a sua versão do não-naturalismo da bondade associado a uma concepção intuicionista dos fundamentos da Ética[131].

À segunda etapa, corresponde sua reavaliação crítica acerca das "confusões" (PE2 p. 43) da versão não-naturalista e a compreensão dos valores em geral e da bondade em particular como intrínsecos, ou seja, como dizendo respeito a uma relação fixa e absoluta da configuração que as

131 Como Hurka:2003 mostrou, o não-naturalismo de Moore é apenas um exemplo de posição não-naturalista e intuicionista em ética na virada do séc. XIX para o séc. XX. Outros autores seriam desde Sidgwick, até Prichard e Ross. Daí o título do artigo de Hurka, "Moore in the middle".

coisas e os eventos assumem. No interior da sua concepção da intrinsicalidade dos valores surge, enquanto característica mesma dessa intrinsicalidade, a noção de superveniência[132].

Essas duas etapas são exemplificadas pelas seguintes passagens:

> (1) A nossa primeira conclusão quanto ao objeto de estudo da Ética será, então, que ela tem de ser definida em relação a um objeto do pensamento, simples e impossível de definir ou analisar. O nome dado a esse objeto único não interessa desde que o reconheçamos com toda a clareza e saibamos que ele se distingue de todos os outros objetos. [Our first conclusion as to the subject-matter of Ethics is, then, that there is a simple, indefinable, unanalysable object of thought by reference to which it must be defined. By what name we call this unique object is a matter of indifference, so long as we clearly recognise what it is and that it does differ from other objects] (PE §15).
>
> (2) se uma determinada coisa possui algum tipo de valor intrínseco num dado grau, então não só essa mesma coisa o possuirá, no mesmo grau, em quaisquer circunstâncias, como também algo que seja exatamente igual o possui, em todas e quaisquer circunstâncias e exatamente no mesmo grau. Ou, exprimindo esse mesmo princípio de forma negativa, é impossível que, de duas coisas exatamente iguais, uma possua um tipo de valor intrínseco e a outra não possua, ou que uma possua num determinado grau e a outra o possua num grau diferente. [if a given thing possesses any kind of intrinsic value in a certain degree, then not only must that same thing possess it, under all circumstances, in the same degree, but also anything *exactly like* it, must, under all circumstances, possess it in exactly the same degree. Or to put it in the corresponding negative form: It is *impossible* that of two exactly similar things one should possess it and the other not, or that one should possess it in one degree, and the other in a different one] (CIV, p.261).

Assim, retomando alguns resultados do capítulo anterior, mostro os problemas que a formulação e as conclusões do argumento da questão aberta acarretam procurando, simultaneamente, justificar o recorte artificial que faço, separando falácia naturalista do argumento da questão aberta, argumentos que, não questiono, correm paralelos no *Principia.* Esse será o tema da breve seção 3.1.

Em seguida, passo, em 3.2, para a apresentação da reformulação das relações entre Ética e propriedades naturais (especificamente os objetos materiais e os atos de consciência) que levará Moore a esboçar a superveniência moral e as dificuldades que essa noção enfrenta. Farei isso, a

[132] O que é interessante para a formulação de uma concepção realista da Ética e se opõe a leitura anti-realista, a de Hare, por exemplo, que trata a superveniência como uma instanciação da universalizabilidade, sustentando-a como uma tese apenas lógica e não metafísica. Ver Blackburn:1993 e Horgan:1993.

partir dos artigos de Moore dos anos 1920 em diante (em especial CIV, mas também passagens de PE2 e RMC) e a partir de algumas passagens do próprio *Principia*, que podem ser vistas como indicando essa tendência de compreender a bondade como algo intrínseco ou absoluto e como algo que supervém ou se sobrepõe às propriedades naturais.

Na seção 3.3 faço uma breve avaliação da versão mooreana da superveniência moral mostrando (1) o que ela possui de continuidade com as formulações acerca da bondade contidas no *Principia* (especialmente como ela confirma o comprometimento de Moore com a especificidade da Ética) e (2) algumas das dificuldades que essa noção enfrenta.

Esse percurso aponta aquele que acredito ser o segundo legado (o primeiro diz respeito à defesa de uma especificidade da Ética) mais importante da obra ética de Moore: uma concepção das relações entre Ética e natureza que configuram, na expressão de Rohatyn, o "naturalismo relutante" de Moore.

3.1 – Os resultados do argumento da questão aberta e suas conseqüências: a concepção intuicionista e não-naturalista da Ética.

A primeira coisa que devo justificar nessa seção é o porquê de se separar a falácia naturalista do argumento da questão aberta. No *Principia*, a argumentação de Moore, parece indicar claramente uma continuidade entre esses dois argumentos e durante a dissertação apresentei esses dois argumentos sempre em associação: percebido o engano que a falácia naturalista aponta devemos comprovar que de fato há um erro em sustentar que a bondade é algo que ela não é e o argumento da questão aberta visa justamente comprovar esse ponto apresentando os absurdos de (1) não se compreender a bondade como algo simples e (2) de se compreender a bondade como um complexo ou como nada significando (PE §11, 13).

A reavaliação feita em PE2, no entanto, parece contradizer essa primeira leitura. O OQA nem ao menos é mencionado por Moore nesse texto, talvez porque o compreendesse como confuso ou impreciso, talvez por ter abandonado o prefácio sem concluí-lo.

Essa segunda opção parece-me mais difícil. O que parece faltar ao texto de PE2 é, nem tanto uma crítica e clarificação das passagens do *Principia*, mas um melhor desenvolvimento da argumentação em torno do valor intrínseco que, por sinal, encaminha Moore no sentido oposto ao do argumento da questão aberta, ao mostrar a dependência fundamental entre a Ética e os estados de coisas. Assim, acredito que Moore de fato abandonou nesse texto o argumento da questão aberta o que não seria descabido se constatamos, como já citei no capítulo anterior, que ele também abandona a falácia (PE2 p.21). A diferença é que a falácia é abandonada por que Moore acredita esboçar uma melhor resposta sendo assim superada o que não ocorre no caso do argumento da questão aberta.

Afora esses motivos, minha justificação para separar falácia naturalista e o argumento da questão aberta tem a ver com as conclusões que esses dois argumentos acarretam. A falácia aponta para algo que acredito viável que é afirmar a especificidade da Ética. A conclusão que apontei ao interpretá-la é justamente que qualquer formulação reducionista é equivocada e incapaz de expressar o conteúdo único, afinal nada é co-extensivo com a bondade, que as propriedades éticas possuem. O argumento da questão aberta sem dúvida se concatena com essa conclusão e ajuda em sua formulação. Porém, principalmente na leitura criativa desse argumento, cria-se uma brecha inexplicável entre a bondade e todas as demais propriedades que, além do mais, parece contrária a parte da argumentação de Moore[133].

Faz isso, ao levar Moore à afirmação equivocada da bondade como algo não apenas "não-natural", mas algo que pode ser chamado de "antinatural". Explico: ao apresentar a bondade

[133] Dall'Agnol procura separar a falácia naturalista do argumento da questão aberta através da separação mais geral da falácia da questão da definibilidade da bondade. A falácia "não pode ser confinada a um problema definicional e, na realidade, não depende da tese da indefinibilidade de Bvi" (Dall'Agnol:2005, p.119).

como uma propriedade não-natural, com os sentidos que estabeleci que essa não-naturalidade implica, Moore pôde sustentar a especificidade da Ética num Universo composto por uma miríade de conceitos/propriedades relacionadas. No entanto, o argumento da questão aberta, apresentado no *Principia Ethica* com uma esparsa fundamentação da concepção de Universo onde ele se sustenta, parece renegar esse componente relacional do Universo mooreano.

Isso porque ele aponta uma autonomia existencial da bondade que não é verdadeira no contexto da obra ética de Moore. A bondade aparece então mais como uma coisa do que como uma propriedade das coisas e, nesse sentido, a teoria mooreana foi compreendida como uma forma de platonismo que enfrenta "dificuldades fenomenológicas, metafísicas e epistemológicas insuperáveis" (Butchvarov:1989, p.35).

Esse platonismo seria levado ainda mais longe pela associação com a afirmação de Moore de que a bondade é intuída. Sem uma compreensão da transformação que o recurso à intuição tem em sua obra, esse termo foi compreendido como se relacionando a algum sentido especial, análogo ao sentido moral que os filósofos britânicos do sec. XVIII defendiam[134], que permitiria o reconhecimento dessas propriedades não alcançáveis pelo nosso aparato cognitivo padrão. Como afirma Sayre-McCord,

> (…) a concepção resultante trata as propriedades morais como reais, mas também como simples, não-naturais, e aparentemente misteriosas. E, porque as propriedades morais são tomadas como sendo não-naturais e não descobertas por uma investigação empírica normal, essa interpretação lança mão de uma "intuição moral" (não menos misteriosa) para explicar como sabemos algo sobre a moralidade (Sayre-McCord:1989 p.4).

A motivação essencial para a rejeição a essa leitura, e para a rejeição de qualquer realismo moral da forma forte que o argumento da questão aberta parece implicar, se deve, como bem aponta Shafer-Landau, à dificuldade

---

[134] Shaftesbury aponta-o como o senso que nos permite distinguir o certo do errado mas é na formulação de Hutcheson (um senso superior que permite que aprovemos ou não as ações como contendo a bondade) que a formulação é mais evidente (Raphael:1991, p.306).

> (...) de entender qual tipo de coisa um valor moral poderia ser, e essa dificuldade deriva grandemente de nossas suspeitas de que os valores são algo bastante diferente dos fatos comuns e empíricos que encontramos em nossa experiência cotidiana (Shafer-Landau:2003, p.55).

Essa dificuldade de se apontar o substrato da Ética enfrenta em Moore um agravante. Se a bondade é apontada como esse substrato, como seu elemento fundamental, não há, no entanto, clareza sobre o que é a bondade: uma propriedade? Uma coisa? Um objeto do pensamento?

É certo que há modos mais ou menos adequados de se compreendê-la. Mas é legítimo a um leitor do *Principia* se sentir confuso sobre o que, enfim, é a bondade e a noção de que ela é um existente, uma coisa não-natural, é sem dúvida uma interpretação plausível. E, coaduna-se a essa interpretação, o fato de Moore indicar, sem explicitar de modo devido, que essa coisa só pode ser compreendida através de um recurso a intuição.

Nesse sentido, o não-naturalismo de Moore, além de tudo, é ambíguo. Ele vincula teses diversas. Vincula a tese da autonomia da ética a outras duas teses diversas.

A aquilo que pode ser compreendido e descrito mais propriamente como o intuicionismo, ou seja, a tese, de caráter epistêmico, de que os princípios morais são intuídos ao invés de serem percebidos como as propriedades naturais.

E a aquilo que pode ser compreendido como a tese semântico-metafísica de que o conteúdo expresso pela bondade é fundamentalmente diverso de todos os demais conteúdos expressos por outros conceitos porque não possui implicações causais ou temporais.

Se essa última tese apresenta uma correta compreensão das conseqüências da falácia naturalista ela deve ser matizada pela concepção relacional que Moore mantém do Universo. Apesar do caráter *sui generis* da bondade, e como mostrei também devido à própria caracterização desse caráter, ela se diz, necessariamente, das coisas. A dificuldade é que as afirmações de Moore no *Principia* são relativizadas pela constante afirmação da incorreção de supor o modo próprio de se especificar essa relação. Esse ponto somente será corrigido com o desenvolvimento da tópica do valor intrínseco.

De outro lado, a tese epistêmica realmente gera um quadro insustentável não tanto pela referência à intuição mas pelo tipo de relação que parece indicar. Supor que a bondade é intuída traz consigo a compreensão dessa propriedade como algo supra-sensível ou metafísico que é algo inaceitável para o próprio Moore, mas que foi o sentido tradicionalmente interpretado pelos leitores do *Principia*.

3.2 – O nascimento da noção de superveniência moral

> Nunca deveria ter pensado em sugerir que a bondade fosse "não-natural", a menos que tivesse suposto que ela fosse "derivativa" no sentido de que, sempre que algo é bom (no sentido em questão) sua bondade (nas palavras de Broad) "depende da presença de certas características não-éticas" possuídas pela coisa em questão: sempre supus que ela assim "depende", no sentido de que, se uma coisa é boa (no meu sentido), então isso se segue do fato de que ela possui certas propriedades naturais intrínsecas, que são tais que do fato de serem boas não segue conversamente que elas possuam essas propriedades. [I should never thought of suggesting that goodness was "non-natural", unless I had supposed that it was "derivative" in the sense that, whenever a thing is good (in the sense in question) its goodness (in Mr. Broad's words) "depends on the presence of certain non-ethical characteristics" possessed by the thing in question: I have always supposed that it did so "depend", in the sense that, if a thing is good (in my sense), then that it so follows from the fact that it possesses certain natural intrinsic properties, which are such that from the fact that it is good it does not follow conversely that it has those properties] (RMC p. 588).

O que Moore nega nessa passagem?

Ele nega a formulação forte do argumento da questão aberta. Aquela na qual no *Principia*, Moore, fazendo o apelo aos fatos que abordei no capítulo anterior, indicava um objeto especial, a bondade como algo não-natural. É certo que Moore sempre foi cuidadoso em dizer que a bondade não existia propriamente, que ela sempre se diz das coisas e vimos que ele argumenta de forma extensa nesse sentido. É certo também que seus leitores, justificados nisso pelas incertezas e por algumas afirmações extremadas do próprio *Principia*, não compreenderam a bondade mooreana com o mesmo cuidado. Interpretou-se o argumento da questão aberta como um

complemento necessário da falácia naturalista e mais ainda: como o revelador de uma ordem especial de coisas existentes, "para além" das coisas naturais. Há justificativas nessa leitura. O que não se justifica é classificar Moore como um autor não-naturalista, principalmente frente aos esclarecimentos que ele apresenta em sua obra ética posterior ao *Principia*.

Entre esses esclarecimentos a passagem acima aponta um dos mais importantes. A bondade é matizada aí e apresentada não mais como aquela coisa ou objeto do pensamento, mas como algo que diz respeito a uma certa disposição, por exemplo a disposição dos objetos naturais, consistindo assim numa propriedade. Explicar essa reformulação de Moore é o que me ocupa agora. Para isso, devo ir ao artigo "The concept of intrinsic value" (1922[135]) cuja argumentação pode, claramente, ser divida em três partes: a primeira parte que, ao procurar superar a dicotomia entre objetivo e subjetivo nas discussões sobre valores, mostra como se dá a transição da bondade não-natural ao valor intrínseco; a segunda, referente à caracterização da intrinsicalidade, que é local próprio do nascimento da noção de superveniência; por fim, a terceira parte, que diz respeito às dificuldades em torno da necessidade e da impossibilidade, afirmadas na relação de superveniência entre os valores em geral e da bondade em particular sobre as propriedades que compõem as coisas que são boas.

Da bondade ao valor intrínseco

A pergunta que mais esclarece a transição da bondade como algo não-natural para a concepção da bondade como um tipo de valor intrínseco, pergunta que serve de base ao artigo "The Conception of Intrinsic Value", é aquela que ainda perturba qualquer filósofo preocupado com a moral: os predicados de valor são objetivos ou subjetivos?

A discussão sobre a objetividade versus subjetividade dos valores é que interessará a Moore nesse artigo e que ele rejeitará como insuficiente uma vez que dela escapa algo essencial.

[135] Publicado em 1922, mas escrito um pouco antes no período entre 1917-19.

Moore define a posição subjetivista como aquela que afirma que 'isto é bom' ou que 'isto é belo', em suma, como aquela posição que compreende os valores como

> (...) expressando meramente uma asserção psicológica no sentido em que um determinado indivíduo ou um grupo de indivíduos tem efetivamente ou teria, em determinadas circunstâncias, certo tipo de atitude mental relativamente à coisa em questão. [merely expresses a psychological assertion to the effect that some particular individual or class of individuals either actually has, or would, under certain circumstances, have, a certain kind of mental attitude towards the thing in question] (CIV, p.255)

Em oposição ao subjetivismo, a posição objetivista, exemplificada nesse artigo pela doutrina evolucionista do mais apto como o melhor, sustentaria a tese inversa. Sustentaria que, de modo algum, os valores dependem apenas da atitude mental de alguém ou de algum grupo de pessoas, sustentaria, em suma, que de modo algum os valores sejam meras expressões de estados internos, mas que os valores dependem de relações externas aos indivíduos.

A rejeição de Moore a essa "oposição" ocorre quando essa discussão fica presa numa oposição que é meramente verbal, a discussão se os juízos são internos ou externos[136], sem uma clareza quanto a esses dois pólos e os tomando como mera negação um do outro numa série de enganos e má compreensões. Afora isso, essa discussão tem como conseqüência perversa a de provocar uma série de equívocos como a compreensão da oposição entre uma ética naturalista e uma ética metafísica como a verdadeira disputa acerca dos fundamentos da ciência da Ética (PE2, p21).

Assim, o esforço de Moore, o por vezes tedioso esforço de Moore, através de todo um processo visando o esclarecimento da sucessão de equívocos que motivaram essa querela, leva-o a procurar superá-la.

Ao falarmos que os juízos são objetivos não estamos simplesmente negando o caráter subjetivo (ou seja, o fato de serem algo mental/intencional ou nas palavras de Moore "algo que

[136] Tal discussão ainda tem lugar como podemos ver na polêmica que surgiu após a publicação, por Bernard Williams, do artigo "Internal and External Reasons" in: Darwall et alii:1997.

tem a ver com a expressão de certa atitude mental frente à coisa em questão" CIV p.254) mas, também, não estamos afirmando algo como um simples objetivismo (que segundo Moore é confundido com o naturalismo) dos valores mas algo que tem a ver com o que Moore propõe chamar, por analogia, do **valor intrínseco** (ou, o que talvez deixe o ponto mais claro, de valor absoluto) dos valores. Cito Moore:

> Dizer que um tipo de valor é intrínseco significa meramente que a questão quanto à posse e quanto ao grau de posse por uma coisa depende apenas da natureza intrínseca da coisa em questão. Mais ainda, depende de uma relação fixa com algum outro tipo baseada na "natureza" mesma dessa propriedade. [To say that a kind of value is "intrinsic" means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it depends solely on the intrinsic nature of the thing in question.] (CIV, p.260)

Essa noção de valor intrínseco não é estranha ao *Principia Ethica*. A diferença é o tratamento que Moore dá a essa noção. No *Principia*, o valor intrínseco é um mero sinônimo da bondade como algo simples e indefinível:

> Sempre que se pensa em "valor intrínseco", ou "importância intrínseca", ou se diz que uma coisa "deve existir", tem-se em mente o objeto único – a propriedade única das coisas – a que chamamos "bom". Todos nós temos constantemente consciência dessa noção, embora talvez nunca venhamos a perceber que ela é diferente das outras noções de que também temos consciência [Whenever he thinks of "intrinsic value," or "intrinsic worth," or says that a thing "ought to exist," he has before his mind the unique object – the unique property of things – that I mean by "good." Everybody is constantly aware of this notion, although he may never become aware at all that it is different from other notions of which he is also aware] (PE, §13)[137].

Mas o que vale destacar é que, já no *Principia,* a bondade e o valor intrínseco são compreendidos como se referindo a alguma outra coisa. A bondade não é sem mais, não existe por si só autonomamente no tempo. Assim, a bondade se diz das coisas (dos objetos materiais e

[137] "They are views which profess to tell us what is good in itself; and my criticism of them is mainly directed (1) to bring out the negative result, that we have no reason to suppose that which they declare to be the sole good, really to be so, (2) to illustrate further the positive result, already established in Chapter I, that the fundamental principles of Ethics must be *synthetic* propositions, declaring what things, and in what degree, possess a simple and unanalysable property which may be called "intrinsic value" or "goodness"" (PE, §35).

dos estados de consciência), mas sem que seja claro, para além desse aspecto, qual a relação que mantém com as coisas, em suma, sem que seja claro como ela diz respeito às coisas.

É justamente esse ponto que Moore procura explicitar em CIV. Mas Moore faz esse movimento muito mais aprofundando explicitando sua compreensão da bondade do que meramente rejeitando-a. E, ao fazê-lo, confirma que o que defende não é a bondade como uma entidade ou como algo não-natural no sentido extremo de contrário ao natural e existindo a parte dele.

Tomemos a ética evolucionista como exemplo:

> Suponhamos então, por exemplo, que se defenda que afirmar que um tipo de ser humano, A, é "melhor" do que um outro tipo, B, significa apenas que, no curso da evolução, há uma tendência para o aumento do número de pessoas do tipo A e diminuição do tipo B [Let us suppose it to be held, for instance, that what is meant by saying that one type of human being, A, is "better" than another type B, is merely that the course of evolution tends to increase the number of type A and to decrease those of type B] (CIV, p.255).

Para Moore, é claro que essa concepção não é subjetiva, pelo contrário, "o conceito de pertencer a um tipo que seria mais favorecido do que outro na luta pela sobrevivência é o mais "objetivo" possível" ["the conception of belonging to a type which tends to be favoured by the struggle for existence more than another is as "objective" as any conception can be"] (CIV, p.256). Mas o que Moore aponta, é que essa definição é incapaz de fornecer a objetividade do modo que as pessoas pensam ser necessário assegurar para a Ética.

Isso, porque, essa definição do termo ético 'melhor', no sentido de mais evoluído, diz respeito às circunstâncias externas que não são necessárias (necessidade que é a característica buscada pelos opositores do subjetivismo em Ética). Diz respeito a leis da natureza que poderiam ser diferentes e a configurações ambientais que poderiam facilmente ser diversas.

Assim, a definição apresentada pela Ética evolucionista, a mais objetiva e externalista das posições possíveis, peca pelo mesmo erro que era apontado na posição subjetivista, que era o fato de ser relativa, mesmo que agora seja relativa, não a uma mente particular mas a um processo

externo. E isso ocorre, para Moore, devido às pessoas terem buscado na objetividade o que deveria ter sido buscado em algo que está misturado nessa noção mas que é algo que pode ser caracterizado de maneira mais pura: a intrinsicalidade dos valores.

Clarificado esse conceito e apresentado do modo que vimos na passagem citada de CIV, que apresenta sua definição standard, a noção de valor intrínseco revela um novo modo de compreender as relações da Ética e dos valores em geral com o Universo. Os dois tipos de intrinsicalidade, o tipo primário, que é aquele envolvido nos juízos éticos e estéticos e o tipo derivativo envolvido nos juízos de certo e errado, que mantém uma relação fixa com um tipo de valor que é intrínseco (e dessa relação que os juízos que envolvem o dever retiram a universalidade que Moore compreende como o grau de fixação e imparcialidade que as pessoas confundem com a objetividade) são incompatíveis tanto com o subjetivismo, quanto com o objetivismo naturalista dos evolucionistas (CIV, p.256).

Assim,

> O que aqueles que defendem a "objetividade" de certos tipos de valor, ou aqueles que defendem a "objetividade" dos juízos de valor, comumente tem em mente não é realmente a "objetividade" mas preferivelmente que os tipos de valor em questão são em si mesmos "intrínsecos" ou, então, que eles possuem uma relação fixa com algum tipo que seja assim. [what those who contend for the "objectivity" of certain kinds of value, or for the "objectivity" of judgments of value, commonly have in mind is not really "objectivity" at all, but either that the kinds of value in question are themselves "intrinsic," or else that they have a fixed relation to some kind that is so]. (CIV, p.257).

Deste modo, Moore ao superar a disputa entre objetivismo e subjetivismo com a noção de valor intrínseco acaba por reencontrar, em novos termos, a especificidade dos valores éticos e estéticos:

> Portanto, quando se discute se determinados tipos de valor são ou não são "subjetivos", cremos que a questão que é considerada importante, normalmente por um dos lados do debate, mas freqüentemente também por ambos, não é realmente a questão da diferença entre "subjetivo" e "não subjetivo", mas sim entre "intrínseco" e "não intrínseco". Parece-nos que se trata, de fato, da questão fundamental, porque a diferença que implica relativamente à nossa

perspectiva do Universo considerarmos que alguns tipos de valor são "intrínsecos" ou que nenhuns o são é muito maior do que qualquer outra que seja conseqüência de uma mera diferença de opinião sobre se alguns são "não subjetivos" ou se são todos, sem exceção, "subjetivos". Defender que haja tipos de valor "intrínsecos" significa o reconhecimento de um tipo de predicado extremamente diferente de qualquer outro que teríamos, de outra forma, que reconhecer – e talvez mesmo único – enquanto que, seja como for, é verdade que há predicados 'objetivos' e 'subjetivos'. [In disputes, therefore, as to whether particular kinds of value are or are not "subjective," I think that the issue which is really felt to be important, almost always by one side, and often by both, is not really the issue between "subjective" and "non-subjective," but between "intrinsic" and "non-intrinsic." And not only is this felt to be the more important issue; I think it really is so. For the difference that must be made to our view of the Universe, according as we hold that some kinds of value are "intrinsic" or that none are, is much greater than any which follows from a mere difference of opinion as to whether some are "non-subjective," or all without exception "subjective." To hold that any kinds of value are "intrinsic" entails the recognition of a kind of predicate extremely different from any we should otherwise have to recognize and perhaps unique; whereas it is in any case certain that there are "objective" predicates as well as "subjective"] (CIV, p.259).

Essa defesa da especificidade e o movimento de substituição da bondade pelo valor intrínseco são ainda mais claros em PE2 onde a tópica do valor intrínseco surge de modo a substituir as confusões que Moore acredita existirem na caracterização da bondade no *Principia*. Assim, a expressão "valor intrínseco" substitui a bondade como algo não-natural ou, na especificação de Moore, "substitui a asserção de que a bondade não é um predicado natural ou metafísico" (PE2, p.21) por uma proposição sintética que caracteriza positivamente essa propriedade única reafirmando a passagem do *Principia*, que já abordei, de que as afirmações acerca da bondade são sempre sintéticas e nunca analíticas (PE, §6) e, que os princípios éticos, que afirmam certa relação da bondade com alguma outra coisa nunca são tautológicos (PE2, p.22).

Esclarecida essa substituição devo aprofundar a caracterização do valor intrínseco e a questão importante para Moore acerca do que é diferir quanto ao valor intrínseco que, como já

apontei, é o local de nascimento da noção de uma superveniência dos valores sobre as demais propriedades que constituem os estados de coisa.

A Superveniência como característica dos valores intrínsecos

A segunda parte do artigo "The concept of intrinsic value" diz respeito ao que é o valor intrínseco e à questão acerca do que é diferir quanto a natureza intrínseca.

Tendo já apresentado a definição padrão do valor intrínseco, ou seja, aquele valor que mantém uma relação absoluta e fixa baseada na natureza daquilo mesmo que é dito como tendo valor, e ressabiados como estamos com as formulações standard no interior da obra de Moore, devo aprofundar-me na sua caracterização.

É ainda com o exemplo da Ética evolucionista em mente que Moore formula a primeira caracterização da intrinsicalidade do valor. Como vimos, ao caracterizar o melhor como objetivo, os autores evolucionistas propugnavam que o melhor dizia respeito não apenas a constituição dos seres vivos A e B mas às leis e circunstancias mutáveis que cercam seu ambiente. Essa dependência com relação ao que é externo, sejam os estados de mente sejam essas leis da natureza, constitui, na concepção de Moore, a tese contrária a da intrinsicalidade dos valores. E, nesse sentido, tanto a posição subjetivista quanto a objetivista compartilham algo no sentido de que ambas sustentam os valores numa arbitrariedade (mais clara no subjetivismo, mas também presente no objetivismo externalista).

É nesse sentido que é formulada a definição standard do valor intrínseco a qual já me referi. E é nessa caracterização da intrinsicalidade como "dependência apenas da natureza intrínseca da coisa em questão" que Moore chega a formular a principal característica associada à noção de superveniência. Isso ocorre no esclarecimento que Moore faz das duas teses ou coisas que está afirmando ao sustentar a intrinsicalidade.

A primeira tese é a constatação da universalizabilidade dos valores:

> (1) é impossível que algo, que seja estritamente uma e a mesma coisa, possua esse tipo de valor numa ocasião ou em determinadas circunstâncias e não o possua noutras; e é também *impossível* que possua esse tipo de valor em determinado grau numa ocasião ou em certas circunstâncias e que o possua num grau diferente noutra ocasião ou noutras circunstâncias. [I mean to say (i) that it is *impossible* for what is strictly one and the same thing to possess that kind of value at one time, or in one set of circumstances, and *not* to possess it at another; and equally *impossible* for it to possess it in one degree at one time, or in one set of circumstances, and to possess it in different degree at another, or in a different set] (CIV, p.260-1)[138].

Nesse sentido, apenas diferenças na natureza intrínseca, podem gerar variações no valor de uma coisa. X só pode ser belo, ou mais belo que Y, se a natureza do objeto em questão, se sua constituição, for diversa. É quanto a esse ponto que o significado da intrinsicalidade na expressão "valor intrínseco" é esclarecido como pretendendo destacar duas coisas:

(1) se opor à contingência que as formulações objetivista e subjetivista da Ética sustentam ou acabam por implicar (PE2, p.22) e

(2) mostrar como a bondade se diz dos estados de coisas e a maneira absoluta e fixa como o faz.

O segundo ponto se vincula à constatação de Moore de que a bondade não diz respeito apenas às coisas mas mantém com elas uma ligação especial:

> A segunda parte do sentido que se pretende veicular é a seguinte: se uma determinada coisa possui algum tipo de valor intrínseco num dado grau, então não só essa mesma coisa o possuíra, no mesmo grau, em quaisquer circunstâncias, como também algo que seja exatamente igual o possui, em todas e quaisquer circunstâncias e exatamente no mesmo grau. [The second part of what is meant is that if a given thing possesses any kind of intrinsic value in a certain degree, then not only must that same thing possess it, under all circumstances, in the same degree, but also anything *exactly like* it, must, under all circumstances, possess it in exactly the same degree]. (CIV, p.261).

---

138 O ponto importante, motivo do próprio grifo de Moore nesta passagem, é a noção de impossibilidade envolvida nessa afirmação, noção a que retornarei na seqüência.

Assim, é a partir dessa busca típica mooreana pela clarificação e pela verdadeira natureza das coisas que a tópica da superveniência aparece numa das passagens mais conhecidas da obra mooreana cristalizada na forma de uma impossibilidade:

> É impossível que, de duas coisas exatamente iguais, uma possua um tipo de valor intrínseco e a outra não possua, ou que uma o possua num determinado grau e a outra o possua num grau diferente. [It is *impossible* that of two exactly similar things one should possess it and the other not, or that one should possess it in one degree, and the other in a different one] (CIV, p.261).

Não é possível a duas totalidades A e B, que possuam todas as demais propriedades idênticas, diferir quanto ao seu valor intrínseco. É impossível que sem uma alteração nessas propriedades que compõem uma dada totalidade venha a ocorrer uma distinção na avaliação da bondade e da maldade ou do cálculo referente a bondade e a maldade num dado todo. Assim, o contexto da análise do que é "diferir quanto ao valor intrínseco", tratado a partir do método que Moore vem apregoando desde seu *Principia Ethica*, que é caracterizado, não apenas como uma análise, mas também como uma análise em isolamento, aplicado nas duas linhas onde o problema se insere, a temporal e a da identidade, revelam esse fenômeno que Moore acredita novo e que nós[139] o nomeamos de superveniência.

A seqüência do artigo explícita que as diferenças quanto ao valor intrínseco não dizem respeito, nem a uma diferença numérica (CIV p.262), nem a uma diferença qualitativa (CIV, p.263). Segundo Moore, compreender a diferença intrínseca em termos de diferença qualitativa é um equívoco no mesmo sentido de confundir uma espécie com um gênero:

[139] O batismo, um tanto quanto tardio, foi feito por Hare, ao que tudo indica a partir da tradução de uma passagem da Ética a Nicômaco de Aristóteles feita por W. D. Ross: "O prazer completa a atividade não como um estado permanente correspondente faz, por sua imanência, mas como um fim que supervém assim como o broto da juventude o faz na flor em sua idade" [Pleasure completes the activity not as the corresponding permanent state does, by its immanence, but as na end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age] EN 1174b. Horgan:1993 apresenta tese diversa e uma origem mais remota apesar da importância que concede à formulação de Moore e de outros autores metaéticos.

(…) embora duas coisas não possam ser diferentes em qualidade sem diferirem na sua natureza intrínseca, poderão diferir em natureza intrínseca sem diferirem em qualidade, ou, por outras palavras, a diferença de qualidade é apenas uma espécie de diferença de natureza intrínseca. [(…) although two things cannot differ in quality without differing in intrinsic nature, they can differ in intrinsic nature without differing in quality; or, in other words, difference in quality is only *one* species of difference in intrinsic nature] (CIV, p.263)

.

Apesar da importância dessas duas especificações, o passo fundamental do artigo parece se situar para além delas, na discussão sobre a possibilidade e a necessidade envolvidas na afirmação da sobreposição entre valores e propriedades naturais.

Mas, antes de abordar esses dois pontos, um esclarecimento é necessário. O esclarecimento sobre quais os elementos envolvidos na relação de superveniência que a intrinsicalidade aponta. Nesse sentido, a partir da passagem citada de CIV, devo colocar a questão de 'como se dá a relação superveniente?'

Um primeiro esclarecimento a ser feito é que a ética e a estética, compreendidos como equivalentes sob a alcunha de valores assim como no *Principia*, dizem respeito não a coisas, mas a eventos:

Uma coisa, penso, é clara sobre o valor intrínseco – a bondade no sentido de Aristóteles – a saber, que são apenas ocorrências reais, estados de coisas reais durante um certo período de tempo – e não coisas como os homens, as disposições ou as coisas materiais, que possuem qualquer tipo de valor [One thing, I think, is clear about intrinsic value – goodness in Aristotle's sense – namely that it is only actual occurrences, actual states of things over a certain period of time – not such things as men, or characters, or material things, that can have any intrinsic value at all]. (NMP, p. 327).

Dessa maneira, fica especificado algo que não era claro na discussão do *Principia,* que são a quais as coisas a bondade se associa para Moore. Como bem nota Hurka:2003, essa especificação envolve, sobretudo, um resumo das dificuldades e confusões envolvidas no tratamento da bondade e dos valores em geral no período entre Sidgwick e Ross:

Eles não reconheceram os diferentes tipos de valor. Para eles, a bondade era uma propriedade apenas dos estados de coisas e não, como os kantianos sustentavam, das pessoas e de outros objetos. Igualmente

> eles não reconheceram a idéia do final do século XX que existe um conceito distinto de "bem-estar" ou o que é "bom para" uma pessoa; ao invés disso, eles definiram o bem de uma pessoa como aquilo que é simplesmente bom e local em sua vida. (Hurka, T. "Moore's Moral Philosophy" in: Zalta:2006).

Mas, melhor do que abordar essas dificuldades e conseqüências no plano normativo é avançar na especificação dessa relação. Assim, da Ética é, finalmente, dito do que se diz. O valor intrínseco especifica que a bondade se diz das configurações de coisas não-éticas:

> Sempre supus que a bondade assim "depende", no sentido de que, se uma coisa é boa (no meu sentido), então isso se segue do fato de que ela possui certas propriedades naturais intrínsecas, que são tais que do fato de serem boas não segue conversamente que elas possuam essas propriedades [I have always supposed that it did so 'depend', in the sense that, if a thing is good (in my sense), then that this is so follows from the fact it has certain natural intrinsic properties, which are such that from the fact that it is good it does not follow conversely that it has those properties] (RMC, p.588).

A relação destacada por Moore nessa afirmação é de que ao apontar que algo é bom temos sim uma propriedade única, a bondade, mas ela não subsiste no etéreo ou de qualquer outra forma independente. Pelo contrário, e sua objetividade ou mais corretamente sua universalidade é derivada desse fato, a bondade diz respeito às disposições de coisas no Universo. Deste modo o prazer ou a sensação prazerosa, que como vimos não "definem" a bondade, apresentam uma relação com a bondade. Essa sensação pode vir a ser uma marca da bondade no sentido de que ocorre simultaneamente a ação boa, aquela que tem a maior quantidade de conseqüências boas com o menor saldo de conseqüências más. Do mesmo modo, as duas coisas que Moore considera como constituindo o Ideal (aquelas que mais propriamente reconhecemos como boas e aquelas que não possuem nenhuma mácula), as relações pessoais e a contemplação do belo, são os melhores estados de coisas naturais (objetos materiais e estados de consciência) e de coisas não-naturais (a duração, a espacialidade, a verdade) possíveis.

Mas é de forma independente ao que é possível (uma vez que, desde o *Principia*, Moore supunha colocar a bondade e o Ideal na dependência do que constitui o Universo como uma das

bases do erro das éticas metafísicas) que se dá a caracterização da bondade como superveniente às configurações dos estados de coisas.

Assim, a noção de que a bondade depende dos estados de coisa não encaminha Moore ao reducionismo. Isso porque essa dependência é refreada pelo método de isolamento que procura determinar o valor de algo sem levar em conta as relações. O que não é negar essas relações. Essas relações existem, mas o que nos mostra que certo todo possui valor intrínseco e em que grau deve ser apenas a natureza intrínseca do que os possui. Esse ponto já estava formulado no *Principia*:

> O método a utilizar na decisão da resposta à pergunta "que coisas têm valor intrínseco e em que graus o possuem?" foi já descrito no Cap. III (§55, 57). Para chegarmos a uma decisão correta sobre a primeira parte desta questão, torna-se necessário considerar quais são as coisas que, a existirem por si próprias, em absoluto isolamento, deveríamos julgar boas na sua própria existência; para decidirmos sobre os graus de valor relativos de coisas diferentes, devemos também considerar que valor comparativo parece ligar-se à existência isolada de cada uma. [The method which must be employed in order to decide the question "What things have intrinsic value, and in what degrees?" has already been explained in Chap. III. (§§ 55, 57). In order to arrive at a correct decision on the first part of this question, it is necessary to consider what things are such that, if they existed *by themselves*, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good; and, in order to decide upon the relative *degrees* of value of different things, we must similarly consider what comparative value seems to attach to the isolated existence of each] (PE, §112).

Assim, a bondade não diz respeito a essa configuração real ou a aquela outra mas, o que é diferente, às configurações tomadas isoladamente de sua relação com a existência. Nesse sentido, a passagem que citei de NMP, que caracteriza a bondade como dizendo respeito a eventos, deve ser compreendida como neutra em relação à existência real desses eventos. O que é diverso da tese evolucionista que visa apenas ao objeto, a espécie mais evoluída, não possuindo a intrinsicalidade (o caráter absoluto e universal) que Moore procura destacar como característica dos valores. E isso porque a objetividade extrema do evolucionista nega que o valor dependa da natureza intrínseca da coisa em questão e deste modo, na ética evolucionista, temos um caso de incompatibilidade entre a objetividade (baseada pela independência da mente) e a intrinsicalidade

(uma vez que podemos pensar casos em que na verdade B é melhor que A). Deste modo, esse "relativismo", o estar "sob certas circunstâncias", presente tanto no objetivismo evolucionista quanto no mais extremo subjetivismo perde, segundo Moore, a própria característica que se procura "fundamentalmente atribuir" aos valores.

No entanto, restam ainda a serem compreendidas as noções de impossibilidade e necessidade envolvidas na caracterização do valor intrínseco e da relação superveniente que a compreensão do valor como intrínseco acarreta. Essas duas noções especificam ainda mais a divergência de Moore frente a uma posição como a evolucionista, afora ajudarem na própria caracterização do valor intrínseco e da relação superveniente que ela aponta.

A discussão sobre a impossibilidade e a necessidade envolvidas na superveniência dos valores sobre os estados de coisa

É justamente a isso que a parte final do artigo "The concept of intrinsic value" é dedicada: a uma explicação das noções de necessidade e de possibilidade envolvidas no conceito de valor intrínseco.

Essa tópica é importante porque fundamenta a tese de Moore sobre a intrinsicalidade dos valores éticos e estéticos:

> Um tipo de valor será intrínseco se e apenas se for impossível que x e y tenham uma natureza diferente e ainda na afirmação equivalente: um tipo de valor é intrínseco se e apenas se algo como ele o possuísse necessariamente em todas as circunstâncias e exatamente no mesmo grau. [A kind of value is intrinsic if and only if, it is *impossible* that x and y should have different values of the kind, unless they differ in intrinsic nature; and in the equivalent statement: A kind of value is intrinsic if and only if, when anything possesses it, that same thing or anything exactly like it would *necessarily* or must always, under all circumstances, possess it in exactly the same degree] (CIV, p.265).

O esclarecimento que Moore fornece quanto a impossibilidade é específico. Se a impossibilidade afirma que "as coisas que possuem o predicado F de fato nunca possuem o predicado G", ela diz respeito não a uma generalização empírica ou à negação de que

determinado fato ocorra, mas a uma investigação conceitual que diz respeito ao passado, presente e futuro sendo essencial para a impossibilidade

> poder afirmar-se o que poderia ter sido, em condições que nunca existiram nem nunca virão a verificar-se; e parece ser óbvio que não o podemos fazer por via de uma qualquer generalização empírica. [that it should entitle us to assert what would have been the case, under conditions which never have been and never will be realized ; and it seems obvious that no mere empirical generalization can entitle us to do this.] (CIV, p.267).

Essa caracterização se associa à tópica de longa data que é a rejeição do aspecto causal na ética.

> O que queremos dizer, em síntese, é que é impossível que uma coisa precisamente semelhante possuísse um valor diferente precisamente num sentido como aquele em que geralmente se aceita que não é impossível que as leis causais sejam diferentes do que são – uma acepção de impossibilidade que, portanto, não depende apenas das leis causais. [I mean, in short, that it is *impossible* for any precisely similar thing to possess a different value, in precisely such a sense as that, in which it is, I think, generally admitted that it is *not* impossible that causal laws should have been different from what they are - a sense of impossibility, therefore, which certainly does not depend merely on causal laws] (CIV, p.268).

A bondade e os valores diferem, por exemplo, das leis da evolução e da matéria, por essas últimas serem arbitrárias no sentido de que, sem contradição, podem ser diferentes. A espécie animal A que na situação atual está a ser extinta poderia com uma mudança alheia a seu estado, como uma nova era do gelo, poder vir a ter sucesso e se expandir. Diferentemente, uma coisa é boa aqui e agora e em qualquer outra situação.

Afora isso a negação de que a necessidade envolvida na implicação do valor intrínseco seja do tipo causal também serve como uma refutação ao subjetivismo. Isso porque se tomarmos o exemplo da associação entre certo estado mental frente a algo, por exemplo, o prazer e algum valor intrínseco como a bondade ou a beleza podemos constatar claramente que essa relação que porventura ocorra não é do mesmo tipo daquela envolvida na afirmação do valor intrínseco. Se fosse causal a posição subjetivista estaria correta, afinal

> pelo que sabemos, pode muito bem ser verdade que haja leis causais que determinem que, por exemplo, algo que seja exatamente igual ao que é "belo" produziria, neste Universo, em toda a gente a quem fosse apresentado de determinada forma, um tipo especial de sentimento. [It may, for instance, for all I know, be true that there are causal laws which insure that in the case of everything that is 'beautiful,' anything exactly like any of these things would, in this Universe, excite a particular kind of feeling in everybody to whom it were presented in a particular way] (CIV, p.268)

O que é falso por um motivo bastante claro:

> Tomemos, por exemplo, qualquer tipo de sentimento; supondo que nutrimos esse sentimento por determinada coisa, A, não é verdade que tivéssemos necessariamente, quaisquer que fossem as circunstâncias, que nutrir o mesmo sentimento por algo precisamente semelhante a A, pelo simples motivo de que uma coisa perfeitamente semelhante a A poderia existir num Universo em que nós não existíssemos. [For instance, whatever kind of feeling you take, it is plainly not true that supposing I have that feeling towards a given thing A, then *I* should necessarily under any circumstances have that feeling towards anything precisely similar to A: for the simple reason that a thing precisely similar to A *might* exist in a Universe in which I did not exist at all]. (CIV, p. 269).

Essa rejeição ao subjetivismo leva Moore ao segundo esclarecimento acerca do sentido da implicação envolvida no valor intrínseco e, portanto, da necessidade envolvida nela. Diferentemente da necessidade causal a necessidade envolvida no valor intrínseco é incondicional e, deste modo, "is inconsistent with its being subjective" (CIV, p.270): é porque o 'must' envolvido aqui é incondicional que a bondade e a beleza são intrínsecas e não subjetivas.

A discussão que Moore faz sobre esse ponto encaminha-o à rejeição do que ele compreende como o dogma de que não existam relações puramente externas, ou seja,

> sempre que x tenha uma relação que y não tenha, x e y não poderão ser exatamente iguais, ou seja, que qualquer diferença de relação implica necessariamente uma diferença de natureza intrínseca. [whenever x has any relation whatever which y has not got, x and y cannot be exactly alike: That any difference in relation necessarily entails a difference in intrinsic nature] (CIV, p. 270).

Essa busca por algo incondicional implica na rejeição desse dogma. Esse esclarecimento, no entanto, não está em "The Conception of Intrinsic Value" mas no artigo "External and Internal Relations" onde Moore afirma ao concluir:

> Em outras palavras a propriedade relacional acarreta algumas qualidades no termo, apesar de nenhuma qualidade no termo acarretar uma propriedade relacional [In other words that the relational property entails some quality in the term, though no quality in the term entails the relational property] (PS, p.309).

Se assim fosse a necessidade envolvida na relação intrínseca seria perdida. Não seria possível o a priorismo que configura a segunda condição do valor como algo intrínseco, a saber, que em qualquer circunstância duas coisas idênticas possuam exatamente o mesmo valor intrínseco.

Do valor intrínseco à bondade

Os parágrafos de conclusão de CIV são importantes ao matizar a transmutação operada pelo conceito de valor intrínseco sobre a bondade. A tese de fundo é complexa, mas leva-nos a compreensão do valor intrínseco não como o conceito fundador da Ética, mas como o revelador das relações entre a Ética e seus conceitos e o resto do Universo.

O essencial da argumentação é a constatação de que a bondade e os valores em geral não são eles mesmos propriedades intrínsecas mas emulam a intrinsicalidade das propriedades.

> A diferença a que nos referimos pode ser descrita pela afirmação de que, embora tanto a qualidade de ser amarelo como a beleza sejam predicados que dependem apenas da natureza intrínseca daquilo que os possui, enquanto o amarelo é um predicado intrínseco, a beleza não é. De fato, uma das verdades mais importantes relativamente aos predicados de valor é, a nosso ver, que, embora muitos deles sejam tipos de valor intrínsecos, no sentido em que os definimos, no entanto, nenhuns são propriedades intrínsecas, no sentido em que o são "amarelo" ou a propriedade de constituir "um estado de prazer" ou "ser um estado de coisas que contém um equilíbrio de prazer". [The difference I mean is one which I am inclined to express by saying that though both yellowness and beauty are predicates which *depend* only on the intrinsic nature of what possesses them, yet while yellowness is itself an *intrinsic* predicate, *beauty* is not. Indeed it seems to me to be one of the most important truths about predicates of value, that though many of

> them *are* intrinsic kinds of value, in the sense I have defined, yet *none* of them are intrinsic properties, in the sense in which such properties as "yellow" or the property of "being a state of pleasure" or "being a state of things which contains a balance of pleasure" are intrinsic properties] (CIV, p. 272).

Esse resultado misterioso serve para duas coisas:

Novamente como base para a tese do caráter *sui generis* dos valores em geral e da bondade no campo ético

> Tanto quanto sei, certos predicados de valor constituem as únicas propriedades não intrínsecas que têm em comum com as propriedades intrínsecas a característica de dependerem apenas da natureza intrínseca daquilo que os possui. [So far as I know, certain predicates of value are the only non-intrinsic properties which share with intrinsic properties this characteristic of depending only on the intrinsic nature of what possesses them] (CIV, p.273).

E para uma nova refutação do naturalismo, especificados agora como de dois tipos, aqueles que sustentam que a bondade não é um tipo de valor intrínseco ("A é bom" significa "A é agradável") e aqueles que sustentam que a bondade é um valor intrínseco por, afinal, se tratar de uma propriedade intrínseca ("A é bom" significa "A é um estado de prazer"):

> Parece-nos evidente que ambos os tipos de teorias são falsos, embora não saibamos como os excluir senão através da afirmação de que há duas proposições diferentes relativas à bondade que são verdadeiras: (1) que ela depende apenas da natureza intrínseca daquilo que a possui – o que exclui as teorias do primeiro tipo; e (2) que, embora isso seja verdade, não se trata em si mesmo de uma propriedade intrínseca – o que exclui as do segundo tipo. [It seems to me equally obvious that *both* types of theory are false: but I do not know how to exclude them both except by saying that two different propositions are both true of *goodness*, namely: (1) that it does depend *only* on the intrinsic nature of what possesses it -- which excludes theories of the first type and (2) that, *though* this is so, it is yet not itself an intrinsic property -- which excludes those of the second] (CIV, p.273).

Mas o importante a se destacar é que esse resultado misterioso, a intrinsicalidade sem ser uma propriedade intrínseca, tem a ver essencialmente com a confissão de Moore de que não tem, afinal, uma resposta à questão, que é a principal, em torno do acarretamento entre propriedades

não-morais e propriedades morais, ou seja, não sabe como se dá a "necessidade incondicional" que faz a mediação na relação superveniente.

A única indicação que Moore provê quanto a esse ponto é a constatação de que, se tanto a necessidade envolvida entre propriedades intrínsecas quanto a envolvida nos valores intrínsecos são incondicionais[140], a necessidade que sustenta a relação superveniente dos valores é de tipo diferente existindo, portanto,

> dois sentidos diferentes de "deverá", ambos incondicionais, não sendo, no entanto, ao que parece, nenhum deles idêntico ao "deverá" lógico. ["two different meanings of "must," both unconditional, and yet neither, apparently, identical with the logical "must"] (CIV, p. 275).

3.3 - **A versão mooreana avaliada**

Assim, "essa coisa", a superveniência, fenômeno ainda sem nome na obra de Moore, nasce de uma discussão bastante especifica, que é de certa forma uma "transmutação" do não-naturalismo da bondade na discussão sobre o valor intrínseco.

Uma transmutação, pois não envolve um simples abandono. O desenvolvimento do artigo "The concept of intrinsic value" confirma a posição de Moore no *Principia* com o não abandono de uma ética não reducionista, afinal ele negara a equivalência entre propriedades intrínsecas e valores no sentido de uma identidade para além do caráter superveniente. Afirmar essa diferença, aliás, não deixa de ser uma insistência no engodo da falácia naturalista: o engodo de reduzir a Ética ao que ela não é.

Voltando à confusão em torno do caráter objetivo versus subjetivo dos valores, Moore afirma que isso ocorre porque a disputa quanto a objetividade dos valores não está baseada numa real rejeição ao subjetivismo, mas uma rejeição ao caráter metafísico que essas propriedades teriam em uma visão de mundo que parece aceitar apenas aspectos positivos ou naturalistas (CIV

---

140 Há um grave erro na tradução portuguesa desse texto que afirma a "condicionalidade" dessa necessidade. Na tradução Moore:1999, p. 366.

p.258-9). Superando essa disputa, a inserção da tópica do valor intrínseco permitiria um passo além, pois da afirmação de que um conjunto de propriedades é intrínseco segue-se, naturalmente, diz Moore com ironia, seu caráter positivo ou naturalista e a possibilidade da rejeição do objetivismo que as pessoas crêem ser não um mero erro mas algo pior que é um erro supersticioso. A conseqüência do abandono tanto do subjetivismo quanto do objetivismo é clara:

> Assim "sustentar que qualquer tipo de valor seja intrínseco acarreta o reconhecimento de um tipo de predicado extremamente diferente de qualquer outro... e talvez único" (CIV, p.259).

Dessa transmutação da discussão do não-naturalismo, se confirma, portanto, a existência, no catálogo do Universo (essa fixação mooreana que o ocupará por toda a vida desde *Principia* até a sua *Autobiografia*), de uma propriedade diferente tanto das subjetivas e das objetivas, diferente, portanto, tanto dos estados de consciência quanto dos objetos materiais.

Mas, acentuando um aspecto que de certa maneira também estava no *Principia,* sob a alcunha de uma dependência temporal (lá, dizia Moore, são as coisas que são boas sem mais e não o bom que é sem mais), Moore constata, que a partir dessa noção de um terceiro pólo solucionador da discórdia entre objetivistas e subjetivistas, em suma, a partir do caráter intrínseco dos valores podemos chegar ao naturalismo evitando o "erro supersticioso". Faz assim o que parece ter sido pouco notado quando simplesmente rimos do seu não-naturalismo, talvez de forma justa sob o impacto de sua "queerness", que é o esboço de um programa sobre as relações entre essa propriedade, na fala de Moore, "única no universo" (afinal, só ela emula as propriedades intrínsecas) e o resto do universo.

A bondade supervém às propriedades naturais. Dizer isso é afirmar que há uma correlação necessária entre as configurações de propriedades não morais que os objetos e eventos assumem e a sua caracterização como boas ou belas como certas e erradas. Essa correlação estabelece o duplo sentido que caracteriza a superveniência na formulação de Moore. Alterações nessas propriedades geram necessariamente alterações quanto ao valor de determinado todo.

Isso, no entanto, é especificado por Moore. Não se trata de alterações meramente quantitativas nem meramente qualitativas. Essa correlação não é ditada também por uma necessidade causal. São formulações negativas que Moore adota para expressar essa característica lógica da relação superveniente e da intrinsicalidade dos valores. Característica que Moore confessa não possuir a clareza necessária:

> Contudo, tenho que confessar, que não sei o que significa precisamente por esse "têm que". O mais óbvio é que possivelmente se trata do "tem que" lógico, que é efetivamente incondicional exatamente no seguinte sentido: o tipo de necessidade que afirmo existir por exemplo quando dizemos que qualquer triângulo retângulo terá que ser um triângulo ou que qualquer coisa amarela terá que ser ou amarela ou azul. No entanto, não nos parece que toda a necessidade incondicional seja desta natureza. Não vejo realmente como é que se pode deduzir de uma regra lógica que, se uma mancha de cor amarela, então qualquer mancha que seja exatamente igual a ela será também amarela. Do mesmo modo, no caso do valor "intrínseco", embora pense que é verdade que a beleza, por exemplo, é intrínseca, não vejo realmente como é que se pode deduzir uma regra lógica que, se A é belo, tudo que seja exatamente igual a A será belo também, exatamente no mesmo grau. [But what precisely is meant by this unconditional 'must,' I must confess I don't know. The obvious thing to suggest is that it is the logical 'must,' which certainly is unconditional in just this sense: the kind of necessity, which we assert to hold, for instance, when we say that whatever is a right-angled triangle *must* be a triangle, or that whatever is yellow must be either yellow or blue. But I must say I cannot see that all unconditional necessity is of this nature. I do not see how it can be deduced from any logical law that, if a given patch of colour be yellow, then any patch which were exactly like the first would be yellow too. And similarly in our case of 'intrinsic' value, though I think it is true that beauty, for instance, is 'intrinsic,' I do not see how it can be deduced from any logical law, that if A is beautiful, anything that were exactly like A would be beautiful too, in exactly the same degree] (CIV, p.271-272).

Assim, há, por certo, o esboço das relações entre a Ética e as propriedades naturais e há por certo uma versão da superveniência que sem dúvida garante a Moore o que já afirmei se tratar de uma descoberta interessante.

Mas um esboço que não exime Moore de suas fraquezas e limitações, como o caso da necessidade que rege essa relação. Necessidade que não pode ser analítica como esclarecia Moore

no *Principia Ethica,* (conseqüência da simplicidade de bom), e que, se tratando de uma necessidade sintética a priori, não pode ter suas verdades esclarecidas por serem inexplicáveis.

Como diz Baldwin, o universo e a ética tornam-se assim "compostos de uma miríade de verdades sintéticas a priori inexplicáveis concernentes ao valor intrínseco relativo a toda espécie de coisas" (Baldwin:1999). E uma dessas verdades não explicadas e inexplicáveis é justamente a da necessária conexão e co-variação entre valores, que como vimos, nesse aspecto, assemelham-se à propriedades intrínsecas, e o resto das propriedades, intrínsecas ou não, que compõem o universo.

Assim, o momento mesmo dessa explanação parece, paradoxalmente, levar à "necessidade", no caso, sintética a posteriori, de nos desfazer da superveniência e do programa de explicação da relação que ela permitiria. Afirmada como está, sem a "necessária" explicação de como essas verdades éticas inexplicáveis são acessíveis (em oposição à explicação, que realmente não saberia reproduzir, mas que existe para o fato de água ser H2O, que é, portanto, um vínculo a posteriori diferentemente do que há na moralidade) e nem o porquê da nossa busca pelas coisas que possuem valor intrínseco o esboço mooreano das relações entre Ética e as demais propriedades naturais é dificultado pela "queerness" (necessidade "nem empírica nem causal") que persiste em seu encalço.

Há um comentário de Terence Horgan sobre Moore que bem resume a situação e que tomaremos como conclusão dessa seção:

> a esquisitice metafísica é apenas piorada pela afirmação de que existe uma conexão necessária, inexplicável e sintética ligando propriedades naturais a propriedades morais (Horgan:1993, p. 561).

Assim a principal dificuldade de uma superveniência moral partindo da teorização mooreana é a de apontar o que supervém às propriedades naturais permanecendo assim o problema já presente na teorização da bondade como algo simples e inanalisável.

Conclusão

> Pareceria talvez extravagante admitir propriedades morais irredutíveis no interior do domínio das propriedades naturais se alguém não permitir... que as propriedades morais supervenham (no sentido que parece Moore tinha em mente) sobre as propriedades não-morais. Entretanto, alguém poderia questionar se, nessa aplicação, a superveniência seria genuinamente diferente de uma reducibilidade desordenada. Pois essa formulação opera no nível das propriedades, não dos conceitos, e apresenta a superveniência como uma doutrina metafísica, não normativa (Darwall, S., Gibbard, A., and Railton, P:1992, p.171-2).

Essa indeterminação leva ao questionamento sobre qual a importância que uma reflexão com tantos problemas como a em torno da superveniência pode ter afinal? Qual a importância além do mais de buscar as suas origens?

Ora, a noção de superveniência é interessante e ganhou visibilidade por isso, como explicação das relações entre campos distintos com as suas noções de uma sobreposição e de uma sobreposição necessária entre certos conjuntos razoavelmente definidos de propriedades e fenômenos com as outras coisas ou propriedades do mundo. Ou seja, trata de relações procurando aliar uma proposta que não seja meramente um reducionismo, mas sem que com isso gere um dualismo extremo.

Assim, apesar da variedade de enunciações, a noção de superveniência normalmente ressalta as seguintes características:

1- Covariância: nenhuma alteração na propriedade superveniente ocorre sem uma alteração na propriedade "suporte". Duas coisas exatamente iguais não podem ser boas em graus diferentes e muito menos uma delas ser boa e a outra não. Por exemplo, a amizade é um estado natural que é bom em si e que não poderia cessar de ser bom sem cessar de ser amizade (Campbell & Woodroow:2004, p. 353). Porém, essa simetria talvez possa ser uma exceção e a superveniência moral pode ser caracterizada pela assimetria: determinação no nível suporte sem determinação no segundo nível.

2- Tradutibilidade: é possível "traduzir" ou transcrever os termos implicados na teorização ética em termos de um naturalismo. Mas trata-se de uma tradução e não de uma explicitação redutora.

3- Vinculação: o universo torna-se relacional quando sustentamos a superveniência e não monadológico como, apesar de todas as advertências mooreanas, a doutrina da não-naturalidade foi interpretada.

Dadas essas suas "virtudes", a noção de superveniência se propagou a uma variedade enorme de campos de aplicação: a filosofia da mente e a relação mente-cérebro, as relações entre tipos naturais e outros, toda a metafísica das cores e das qualidades secundárias, a relação entre os fenômenos das diversas ciências (Blackburn:1985, p.47), inclusive a relação entre métodos específicos a que essas ciências remetem (Musacchio:2005).

Deste modo sua benesse compensa uma investigação sobre os mistérios que a cercam. Investigação que, no entanto, não pode ser feita no interior da obra de Moore, por ali não é possível encontrar os esclarecimentos precisos das bases da superveniência: o tipo de necessidade envolvido, uma clareza quanto aos termos da relação (se propriedades ou conceitos), uma teoria da possibilidade etc. Mas devemos reconhecer que a inspiração necessária para a investigação é encontrada no esforço de Moore por uma constante clarificação dos temas e das formulações estruturais da Ética.

De qualquer maneira, apesar dessas limitações, é certo que, com a superveniência, encontramos na teorização de Moore uma versão ou, ao menos, o esboço de uma versão mais aceitável, que conserve a Ética como uma província autônoma[141] evitando, tanto uma redução forte, quanto a mera afirmação de uma não-naturalidade misteriosa.

Como vimos, a teorização de Moore no *Principia Ethica*, procurava mostrar a existência de um campo autônomo: a Ética. Suas propriedades, sustentava Moore, apresentam um caráter *sui*

---

[141] A ética como algo autônomo e a noção de que deve emergir, frente à constatação desses problemas, uma nova ética (apesar de não ser aquela que Moore propôs) são os pontos mais interessantes da obra mooreana e o que ela tem de mais inspiradora.

generis na estrutura do universo e, a filosofia, na medida em que sua tarefa é dar um esquema dessa estrutura baseado em tipos irredutíveis, não poderia desprezar essa especificidade sob a pena da incompletude e falta de rigor.

Sua primeira versão, ou ao menos o que os leitores do *Principia Ethica*, de forma justa, encontraram, caminhava esse insight mooreano para uma proposta insustentável que é aquela conseqüente ao argumento da questão aberta e a uma leitura forte desse argumento.

Sua segunda versão, no entanto, apresenta um verdadeiro salto: a bondade é compreendida de forma mais arguta como, não apenas algo que se diz das coisas, mas algo que mantém uma relação forte com o Universo que nos rodeia.

Esse ponto, que como mostrei já estava no *Principia*, é especificado. Moore "sucumbe"[142] ao naturalismo mas a um naturalismo prudente. A Ética é então compreendida como dizendo respeito às configurações dos estados de coisas (o ser bom) e, nesse sentido, supervém às propriedades naturais (objetos materiais e estados de consciência) o que é comprovado, no plano normativo, por aquilo que Moore acredita ser o que possui o maior valor intrínseco: o Ideal, as relações pessoais e a contemplação das coisas belas, são as configurações de propriedades naturais mais elevadas, mais bem dispostas (PE, §113):

> As coisas mais valiosas que conhecemos ou podemos imaginar são, sem dúvida, certos estados de consciência que se podem descrever genericamente como os prazeres das relações humanas e o gozo dos objetos belos. Provavelmente ninguém que alguma vez se tenha confrontado com esta questão terá tido alguma dúvida de que o afeto pessoal e a apreciação do que é belo na Arte ou na Natureza, sejam bons em si mesmos; nem parece provável que, se considerarmos apenas as coisas que vale a pena termos unicamente por si mesmas, alguém pense que qualquer outra coisa diferente daquelas duas tenha tanto valor quanto elas. [By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one, probably, who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves; nor, if we consider strictly what things are worth having *purely for their own sakes*, does it

[142] A expressão é de Dall'Agnol que rejeita essa versão que chama de "bom no sentido de Moore". Dall'Agnol:2005, p.78.

> appear probable that any one will think that anything else has *nearly* so great a value as the things which are included under these two heads] (PE, §113)[143].

Tendo chegado a essa conclusão, revelo o que parece ficar delineado como output desse capítulo em quatro teses que apenas enuncio.

A primeira tese é algo que pode ser compreendido como uma substituição. A discussão em torno da superveniência moral parece substituir o debate em torno da chamada "Lei de Hume" que, tal como lida tradicionalmente a partir de Hume e daquela famosa passagem do *Tratado* no início do Livro III, afirma a proibição da derivação do campo da moral (campo do dever) dos âmbitos naturais (campo do ser).

> Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar (…) quando de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez de cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (Hume:1739 [2000], p. 509).

Mesmo realistas morais como D. O. Brink – e no seu livro *Moral Realism and the foundations of Ethics* essa virada é digamos textual: a discussão sobre a plausibilidade da *is/ought question* desenvolve-se no decorrer do capítulo transformando-se na discussão acerca da superveniência (Brink:1989, p. 144-170) – não estão dispostos a responder ou a sustentar uma ontologia ou, com a rejeição dessa, seja lá o nome que dêem ao que Moore chamava do "catálogo do universo", que mantenha essa discussão da forma forte que a questão ser/dever sustentava. Mais

[143] A passagem continua indicando essas duas coisas como as motivadoras da ação: "This simple truth may, indeed, be said to be universally recognised. What has *not* been recognised is that it is the ultimate and fundamental truth of Moral Philosophy. That it is only for the sake of these things—in order that as much of them as possible may at some time exist—that any one can be justified in performing any public or private duty; that they are the raison d'être of virtue; that it is they—these complex wholes *themselves*, and not any constituent or characteristic of them—that form the rational ultimate end of human action and the sole criterion of social progress: these appear to be truths which have been generally overlooked" (PE, §113).

que isso: há um deslocamento e um enfraquecimento afinal, diz Brink, "mesmo se existir uma brecha entre ser e dever poderiam existir relações evidenciais" (Brink:1989, p.170) entre proposições morais e não morais, entre crenças morais e não morais. E é nesse sentido que Robert Brandom fala de uma domesticação operada pela noção de superveniência[144].

Assim, na esfera da moralidade, essa noção é fascinante no sentido de inaugurar um modo de "domesticar" o reino do normativo para além da brecha radical que a questão do ser/dever provocava e faz isso, como bem formula Griffin[145], permitindo "a dependência do nível superior de explicação sobre o nível inferior sem redução, e a autonomia do nível mais superior sem dualismo" (Griffin:1996, p.43).

Uma segunda tese é a impossibilidade de uma analogia entre o caso da superveniência moral e o da superveniência mental.

Essa tese é uma conseqüência de alguns desdobramentos da tese da superveniência como na afirmação de Blackburn no seu artigo "Supervenience revisited" da existência de uma diferença constituinte entre as duas: no caso do fenômeno da superveniência mental, trata-se de uma explicação metafísica (uma doutrina metafísica como afirma Blackburn) enquanto a superveniência moral é compreendida através de uma explicação lógico-conceitual (Blackburn:1985).

Outra versão dessa impossibilidade de uma analogia é aquela de Searle, que também separa essas duas formas, sendo uma forma causal de superveniência (aquela que existe entre mente-cérebro onde os neurônios causam a mente) e uma forma constitutiva (a moral onde certa disposição de objetos constitui a sua excelência). Nesse sentido:

---

[144] "In thinking about the relation between acting according to conceptions of rules, as we do, and merely acting according to rules, as the rest of it does, it is important to distinguish two ways in which the normative significances we assign to things might be thought to be unnaturalized second-class citizens in an intrinsically insignificant natural world. These correspond to two different sorts of domestication to which normative statuses might be subjected. Couched in terms of supervenience, they are the claim that settling all the facts specifiable in nonnormative vocabulary settles all the facts specifiable in normative vocabulary, on the one hand, and the claim that settling all the facts concerning normative attitudes settles all the facts concerning normative statuses, on the other" (Brandom:1994, p.47).

[145] Griffin, no entanto, não crê que os valores supervenham aos fatos naturais.

> A analogia com a ética é somente uma fonte de confusão. A relação de características mentais macro do cérebro com suas características neurônicas micro é totalmente diferente da relação de excelência com características de tornar bom, e misturá-las leva à confusão (Searle:1997, p.182).

Um terceiro ponto, é que Moore já carrega a semente do ceticismo quanto à capacidade da superveniência como tese explicativa das relações entre moral e propriedades naturais ("acrescentar um mistério a outro"). O momento da teorização mooreana é anterior a essa constatação mas, em última instância, atesta a validade dessa crítica com a proximidade entre a tese da superveniência e a tese de uma necessidade sintética a priori que existiria entre o valor e as propriedades não morais que constituem determinada totalidade.

E por fim, uma última tese, conseqüência do debate sobre a superveniência, parece ser a confirmação da intuição mooreana sobre a autonomia da ética. Essa tese presente nos primeiros escritos éticos de Moore, sem "provas" como atesta o prefácio a 2ª edição de PE, será desenvolvida por toda uma gama de autores em oposição a um mero reducionismo. Citando Blackburn, ainda mais uma vez, diz ele em entrevista à revista *Ethic@*:

> (...) Moore deixou as pessoas insatisfeitas [com a parte positiva de sua investigação]. Mas o seu argumento negativo, seu argumento contra a identificação do conteúdo moral das proposições com qualquer conteúdo empírico ou proposição cientifica continua. É sempre certo: moralizar é algo diferente de descrever, mas Moore estava errado em ir diretamente para a proposição moral fazendo-a objeto de mistério[146].

O desenvolvimento da teorização em torno do "valor intrínseco" e da superveniência, mesmo no tratamento mooreano, contribui assim com a conclusão de que podemos considerar que no esquema do mundo há um local para os valores mesmo tendo em vista uma compreensão naturalista. Nesse caso trata-se mais do que uma mera intuição. Moore procurou, como vimos desde o início da dissertação, realizar esse catálogo como uma das bases mesmas de sua teorização. Mais ainda: os diversos meandros da sua teorização, sua ética, sua epistemologia, sua

---

[146] No mesmo sentido ver Blackburn:1998, p. 85-6.

refutação do idealismo, sua teoria da percepção e dos *sense data*, encontram aí um ponto de junção. É a partir dessa busca de definir e identificar todos os tipos de coisas que existem no universo que sua teorização ganha sentido e finalidade e é, no interior dessa concepção de filosofia, que sua ética ganha valor.

Conclusão

As origens da argumentação contra o reducionismo na metaética analítica se confundem com o percurso e com a teorização de G. E. Moore. Como mostrei, o seu livro principal, o *Principia Ethica*, apresenta o que pode ser compreendido como o início da teorização metaética e esse início é certamente marcado pela defesa da autonomia e especificidade da Ética. De modo a compreender essa formulação a dissertação percorreu o seguinte percurso:

O primeiro capítulo foi dedicado à compreensão de alguns dos termos-chave para a caracterização da bondade que Moore toma como o cerne da Ética definida, aliás, como a "investigação sobre o que é a bondade" (PE, §2). Como mostrei essa investigação pode ser resumida na caracterização da bondade enquanto simples e indefinível; e é essa caracterização que serve de pano de fundo à argumentação contra o reducionismo que Moore elaborou no *Principia Ethica.*

A simplicidade foi interpretada como dizendo respeito à concepção mooreana da estrutura do Universo e, nesse sentido, foi compreendida enquanto um dos conceitos simples que compõem a teia de conceitos que é, para Moore, o Universo. Mostrei ainda, através da interpretação dos textos pré-*Principia,* como esse conceito simples é caracterizado enquanto algo não-natural – o que não é sinônimo de algo misterioso nem de algo "antinatural" – e como, nessa

caracterização, é fundamental a compreensão da bondade como algo que não existe no tempo, mas, que apesar disso, existe de algum modo.

Esse resultado foi vinculado à segunda caracterização de Moore da bondade: sua indefinibilidade. Mostrei como Moore compreende o trabalho do filósofo, envolvendo prioritariamente o uso dessa ferramenta que é a definição conceitual. Nesse sentido, esclareci que a definição conceitual não é caracterizada apenas pelo uso da análise, mas como envolve um duplo movimento: a análise, que na concepção de Moore se caracteriza essencialmente como uma decomposição, esclarece os conceitos simples que compõem o Universo, e a síntese que mostra como esses conceitos se relacionam uns com os outros.

Mostrei também como a definição conceitual funciona na Ética e como a afirmação contida no *Principia* de que a bondade é algo indefinível deve ser matizada e compreendida mais acertadamente como inanalisável. Assim, a Ética, enquanto investigação acerca da bondade, revela, num primeiro momento, através da análise, um conceito simples, inanalisável e *sui generis*, mas ela possui um segundo momento, sintético, que procura compreender as relações que esse simples, a bondade, mantém com o resto dos conceitos que compõem o Universo.

Ao final desse primeiro capítulo, apresentei como se estrutura, para Moore, a ciência da Ética e as três perguntas fundamentais que essa ciência investiga:

(1) 'o que é a bondade?'

(2) 'com que coisas a bondade se relaciona?' ou 'quais são as coisas boas em si mesmas?'

(3) 'como realizar as coisas que são boas nesse mundo?' ou 'quais relações causais existem entre as coisas boas em si mesmas e as outras coisas?'

Entre essas questões destaquei como essencial para a argumentação de Moore contra o reducionismo a primeira pergunta. E foi a essa pergunta que voltei a atenção no segundo capítulo.

Nesse segundo capítulo, apresentei a argumentação propriamente dita que Moore desenvolveu contra o reducionismo. Nesse sentido, procurei compreender a falácia naturalista no

contexto dos esclarecimentos do primeiro capítulo. Apesar do batismo problemático, a "falácia" "naturalista" procura essencialmente apontar como qualquer tentativa de caracterização da bondade como outra coisa está fadada ao engano. Tudo é o que é e não outra coisa. O *dictum* de Butler que serve de epígrafe do *Principia Ethica* foi compreendido como chave para a argumentação em torno da falácia. A bondade, enquanto conceito único, presente de modo *sui generis* na própria estrutura do Universo, é co-extensiva apenas consigo mesma. Nenhuma definição pode explicitar ainda mais esse conceito que, sendo simples e sem partes, não pode ser decomposto em termos ainda mais simples. Assim, não é apenas às formulações naturalistas que a argumentação mooreana se volta, mas a algo mais genérico: a redução da bondade a alguma outra coisa, seja a algo natural, seja a algo supra-sensível ou metafísico.

Além disso, mostrei como há um segundo sentido que a falácia naturalista assume. Ela diz respeito à operação mental que os filósofos equivocadamente realizam ao, procurando definir a bondade, confundir a bondade com alguma outra coisa. Mostrei nesse sentido, a analogia a que Moore diversas vezes retorna entre a confusão de cores e a confusão implicada pela falácia naturalista e o porquê da discussão sobre a falácia estar carregada de expressões tais como "indistinguir", "confundir", "falhar em perceber" etc.

Dando seqüência à compreensão da falácia como voltada contra teorias reducionistas, procurei nesse capítulo, baseando-me na leitura de PE2, mostrar o que Moore acredita melhor comprovar a falácia "naturalista". Seu esclarecimento de que a falácia constitui uma tautologia e, que nesse sentido não possui uma "prova", levou-o a compreender que o que melhor a comprova, mais do que apenas indicar seu funcionamento, é o seu cometimento. Assim, analisei a argumentação de Moore contra os filósofos e, em especial, a leitura de Moore de Spencer, de Mill e de Kant como autores que cometeram a falácia e Sidgwick como um autor que, além de não ter cometido a falácia funciona, como um classificador do próprio Moore na tradição filosófica de reflexão ética.

Por fim, apresentei as reavaliações que Moore fez de sua argumentação através dos textos pós-*Principia*. Em especial, o prefácio a uma segunda edição que acabou não sendo publicada (PE2) e a réplica aos críticos que Moore escreveu para a coleção *Library of Living Philosophers* (RMC). Nesses dois textos foram encontrados esclarecimentos fundamentais para a compreensão da argumentação de Moore contra o reducionismo e foram apontadas as dificuldades e a rejeição de Moore à argumentação feita no *Principia*.

Essas reformulações também deixaram um saldo positivo: a argumentação em torno do valor intrínseco que Moore propôs de forma a superar as dificuldades de sua compreensão da bondade.

Assim, no terceiro e último capítulo da dissertação, investiguei a noção de valor intrínseco e a caracterização da relação de superveniência dos valores, tanto éticos quanto estéticos, que essa noção implicava.

Partindo da fragilidade da argumentação de Moore em torno do não-naturalismo e do intuicionismo, conseqüente ao argumento da questão aberta compreendido de forma forte, analisei o artigo seminal de Moore "The concept of intrinsic value" procurando, numa investigação que chamei de arqueológica, encontrar os fundamentos da nascente noção de superveniência.

Essa noção nasce nesse artigo da discussão em torno da objetividade e da subjetividade dos valores que Moore rejeitará como inadequada para descrever as particularidades dos valores. Para ele não é a objetividade/externalidade nem a subjetividade/internalidade a principal característica dos valores éticos e estéticos. O que melhor os caracteriza é a sua intrinsicalidade, o "depender apenas da natureza intrínseca daquilo que o possui" e, na investigação de Moore sobre o que é diferir quanto a essa natureza intrínseca, encontramos a relação de superveniência afirmada na fórmula:

> É impossível que de duas coisas exatamente similares uma possuir valor e a outra não, ou que um possua valor em um grau, e a outra em um grau diferente. [It is *impossible* that of two exactly similar

things one should possess it and the other not, or that one should possess it in one degree, and the other in a different one] (CIV, p.261).

Na seqüência do capítulo mostrei que o que Moore acreditava ser o mais importante nessa formulação eram as noções de impossibilidade e de necessidade envolvidas. Mais ainda, mostrei como Moore não possui nenhuma resposta clara para essa questão e, como sua formulação de que a necessidade envolvida seria sintética e a priori, "acarreta", sobretudo, em problemas ainda maiores do que os esclarecidos ao apontarmos a relação superveniente entre propriedades morais e não-morais.

Nesse sentido, procurei mostrar como é possível encontrar já em Moore o germe do ceticismo contemporâneo em torno da noção de superveniência enquanto esclarecedora das relações entre a Ética e as demais coisas que compõem o Universo. Além disso, apresentei algumas outras teses gerais sobre essa noção: (1) como ela substitui a discussão em torno da lei de Hume ou da impossibilidade de derivação entre ser e dever, (2) a impossibilidade de uma analogia entre a superveniência mental e a superveniência moral e (3) como essa noção comprova que o traço mais primordial e mais constante da formulação ética de Moore é a sua intuição acerca da autonomia da Ética.

É essa intuição que acredito ser o valor fundamental da reflexão mooreana e o motivo principal de sua permanência.

Assim, as concepções mooreanas quanto à natureza da moral são conhecidas: a simplicidade, a não-naturalidade e a indefinibilidade da bondade, constituinte básico, presente na própria estrutura do Universo, a partir do qual todos os demais conceitos da Ética são desenvolvidos foi tema de toda uma bibliografia secundária que procurou desvendar o mistério desses atributos, uma verdadeira corrida ao ouro, por vezes infrutífera.

As dificuldades são lendárias: o não-naturalismo vem sendo motivo de escárnio nos últimos cem anos em qualquer curso de Ética[147] e o argumento da questão aberta vem sendo fechado e reaberto a ferro e fogo e, nos últimos anos, foi transportado, sendo agora discutido em outros mundos e primordialmente com água e H2O.

Essas dificuldades, no entanto, não levaram a teoria ética mooreana ao esquecimento como aconteceu com alguns de seus contemporâneos que defendiam teorias bastante similares[148]. Acredito que isso se deva a vários motivos:

- a proficuidade da argumentação que assumiu já o caráter de um clássico, ou seja, aberta e talvez até mesmo falha onde pode e, até mesmo, deve; inspiradora no que é essencial.
- a busca persistente de clareza por seu autor. Tendo compreendido as dificuldades em torno de suas primeiras concepções Moore foi grande. Foi capaz de reavaliá-las, de se auto-acusar como tendo feito formulações indevidas e foi capaz de reconhecer que havia crenças básicas que não abandonaria.

Esses motivos, parecem se associar, e justificar a permanência de Moore. Mas acredito que há algo mais. Concordo com Darwall, Gibbard & Railton:1992 quando estes afirmam que o centenário da controvérsia iniciada pela obra de Moore está ainda cheio de vida e que,

> Apesar de nós agora prontamente rejeitarmos como antiquadas suas concepções em semântica e epistemologia, parece impossível negar que Moore estava sobre algo. (Darwall, Gibbard & Railton:1992, p.116).

Mas o que é exatamente esse "algo"? Acredito que seja a defesa da especificidade da dimensão ética. Vimos como o que serve de vínculo às diferentes versões de Moore para as relações entre a Ética e as demais "coisas" do Universo é justamente sua defesa dessa

[147] Entretanto, em oposição a essa tendência, existem propostas como a de Safer-Landau defendendo uma concepção derivada da mooreana nas bases de uma diferença primordial entre fatos científicos (que tem como base uma estrutura causal) e fatos morais ou normativos onde isso não se dá. (Safer-Landau:2003).

[148] Penso em autores como H. A. Prichard ou Hasting Rashdall ou então nas teses éticas de Bertrand Russell presentes no seu longo artigo "Elements of Ethics" de 1909. O revival em torno de Sidgwick parece bastante incipiente se comparado com a permanência de Moore.

especificidade. Deste modo, o motivo que quero destacar como conclusão dessa dissertação é referente a essa principal intuição de Moore.

Em Moore, ao contrário, por exemplo, do Wittgenstein do *Tractatus* e de qualquer outra posição não-cognitivista, a indefinibilidade da bondade não encaminha a reflexão ética ao silêncio. Não subtrai da ética as palavras. Pelo contrário, como o nome de Deus, "bom" assume força mágica e toca o próprio ser, "a própria trama do universo". Assim, a Ética, enquanto ciência da bondade, apresenta um paralelo com o papel que a própria lógica tinha para Russell e para o Wittgenstein do *Tractatus*. Se Russell sustentava que a lógica dizia respeito ao mundo real tão verdadeiramente quanto a zoologia, Moore sustenta o mesmo para a Ética como vimos através de algumas passagens de SMPP e do *Principia*.

Não concordo com grande parte dos desenvolvimentos normativos e práticos da Ética mooreana[149] mas sustentar a tese contrária, que a Ética pertence ao silêncio ou que não há razões a serem dadas ou verdades a serem sustentadas nesse campo, em suma, sustentar essas teses como princípios me parece de um lado perigoso e de outro lado falso.

É falso porque, como bem coloca Thomas Nagel, mesmo que seja impossível comprovar o realismo moral o ônus da prova cabe àqueles que o rejeitam. O que alguém como Mackie deve rejeitar não é simplesmente a fundamentação filosófica do realismo moral mas algo mais forte. Em analogia com a rejeição da "realidade" do mundo no plano cognitivo o ponto a ser rejeitado quanto a Ética é, deste modo, a nossa própria intuição de que "o caráter objetivamente mau da dor, não é uma misteriosa propriedade ulterior que todas as dores têm, mas apenas o fato de que existe razão para que qualquer um capaz de ver o mundo objetivamente queira que a dor termine" (Nagel:2004, p. 239).

E, conseqüente a isto, compreendo essa posição como perigosa, porque, como diz Primo Levi, em certo momento de *Os Afogados e os Sobreviventes,* "não podem existir as coisas que não são

[149] Uma boa análise desses desenvolvimentos é aquela de Hutchinson:2001. O livro de Regan:1987 é outra indicação nesse sentido.

moralmente lícitas". É a moralidade a medida de todas as coisas e não a ciência: do que é enquanto deve ser e do que não é enquanto não deve ser[150]. E é a Ética, ou o ponto de vista ético, que deve nos dizer, como bem coloca Moore logo na abertura do *Principia Ethica*, "o que deve existir por si só" e "as ações que devemos fazer" (PE, prefácio).

E esse é o valor da crença básica fundamental da reflexão ética de Moore: a defesa da autonomia do fenômeno ético.

[150] Na máxima de Sellars: "science is the measure of all things: of what is that it is and of what is not that it is not".

APÊNDICE

Problemas acerca da indefinabilidade da bondade

Há três problemas na questão da indefinibilidade da bondade, alguns que se vinculam inclusive à tópica da simplicidade da bondade, que devem estar presentes em nossa mente a fim de que tenhamos claros os limites da concepção mooreana.

A passagem abaixo, escrita quarenta anos após os textos que estamos focando, mostra a preocupação de Moore com os dois primeiros problemas:

> Receio que freqüentemente, ao fornecer análises, usei a palavra "significa" dando assim uma falsa impressão; o fato é que por um longo tempo não distingui claramente entre definir uma palavra ou outra expressão verbal e definir um conceito. Definir um conceito é a mesma coisa que fornecer uma análise dele; mas definir uma palavra não é a mesma coisa que dar uma análise de uma palavra, nem o mesmo que fornecer uma análise de qualquer tipo. [I am afraid it is pretty certain that I have often, in giving analyses, used this word "means" and thus given a false impression; the fact being that for a long time I did not distinguish clearly between defining a word or other verbal expression, and defining a concept. To define a concept is the same thing as to give an analysis of it; but to define a word is neither the same thing as to give an analysis of that word, nor the same thing as to give an analysis of any conception]. (RMC, p. 664-65).

Em primeiro lugar, essa passagem revela a tomada de consciência por parte de Moore da indistinção, que talvez hoje pudesse, com nossa maior clareza sobre os desenvolvimentos posteriores da filosofia, ser chamada de confusão, entre asserções sobre o mundo e asserções sobre a linguagem (asserções auto-referentes como as que constituem o plano metaético).

Assim, o primeiro problema diz respeito ao que visa à análise e o trabalho de definição mooreano, se a algo no mundo ou a algo na nossa linguagem. Essa confusão é evidenciada pela gama enorme de termos que Moore utiliza para se referir no *Principia*, ao que nas formulações mais maduras, será compreendido como a propriedade simples, inanalisável e única da bondade.

Assim, por exemplo, no *Principia* à bondade é chamada de uma "noção" ou uma "idéia" (que são os sentidos mais próprios uma vez que explicitei se tratar de um conceito) mas também é chamada de "propriedade", "qualidade", "coisa", "predicado" e "objeto"[151].

Essa dificuldade presente nas formulações da ontologia mooreana do início do sec. XX originou a história do pesadelo que Moore teria tido onde confundia uma mesa com as proposições sobre o amor e o belo. Como diz Tom Regan de forma mordaz,

> (…) a velha história do pesadelo de Moore… no qual Moore era incapaz de distinguir entre proposições e mesas, é notável apenas porque é apresentada como um pesadelo. (Regan:1986, p. 106 citado por Sobel:2003, cap. 5)[152].

Mas por que esse pesadelo? Por que essa confusão na escolha dos termos?

Acredito que essa pergunta possui uma resposta dupla. De um lado pode ser justificada pela posição ímpar de Moore na história da virada lingüística e a como o *Principia* encontra-se justamente nessa encruzilhada da história. Ainda não tendo abandonado a estrutura conceitual dos seus mestres idealistas mas a meio caminho da aceitação do aparato lingüístico, Moore identifica aspectos da linguagem e aspectos das coisas do mundo como equivalentes. Sua solução posterior será tratar a bondade em termos de valor intrínseco e de propriedades[153] não-naturais diversas das propriedades naturais (em PE2, por exemplo). Mas essa é uma posição futura que, se encontra elementos no *Principia*, não parecia de forma alguma definida da forma clara necessária nesta obra.

Mas, de outro lado, deve envolver o esclarecimento de outra questão, a saber, o quão lógico-lingüística é a análise em Moore?

---

151 Na §87, por exemplo, é dito que a discussão do *Principia* foi iniciada acerca de "...propositions asserting that such and such a thing or quality or concept was good".

152 Ver também o artigo, no mais, disparatado, de Rohatyn na revista Ethic@. Em especial, p. 101s. Outro modo de interpretar essa confusão mooreana é tomá-la como identificando propriedades e conceitos tal como sugerido por Putnam (Putnam:1978). Ver também artigo de Pequeno (Pequeno:2003, p.32) na revista *Ethic@* volume especial sobre o centenário do *Principia*.

153 Solução esboçada no *Principia*: "This property, by reference to which the subject-matter of ethics must be defined, is itself simple and indefinable" (PE, §23). Esse trecho, fiando-me na tábua de Baldwin, é mais recente que o resto do texto.

Se forneci elementos para responder a essa segunda questão ao caracterizar a análise mooreana como análoga à decomposição dos compostos físicos, devo atentar que a prática mooreana, tanto quanto sua teoria de fundo, se resumem no *Principia* a essa caracterização. O argumento da questão aberta, por exemplo, chega à conclusão da simplicidade porque se chegou a um nível atômico onde não há mais análise possível ("But when you have enumerated them all, when you have reduced a horse to his simplest terms, then you no longer define those terms" PE, § 7) e a simplicidade da bondade é caracterizada do mesmo modo. Compreendido que o Universo e as coisas que percebemos nele são compostos por conceitos mais simples, apenas intuídos, aplicamos a análise em busca dos constituintes mais simples. Nesse sentido, a formulação mooreana é impressionantemente não lingüística e seus pontos fundamentais apelam, sobretudo para a doutrina do conceito que, como vimos, não é meramente o signo lingüístico de algum aspecto da realidade, mas a realidade ela mesma o que certamente o aproxima mais de seus professores idealistas.

O segundo problema da caracterização da análise no *Principia*, a que a passagem citada na abertura dessa seção também se refere é, sem dúvida, menor e Moore estava consciente dele. Este problema está ligado à questão apontada por Geach[154] acerca do desprezo aos múltiplos usos que a linguagem assume e, no caso específico da Ética, aos diversos usos possíveis do termo 'bom'[155]. A resposta de Moore aos críticos que levantam esse problema aparece em PE2. Diz Moore:

> Penso ser bastante óbvio que a palavra ['bom'] é ambígua – que nós a usamos em diferentes sentidos em diferentes contextos; e portanto que não há qualquer predicado que possa ser verdadeiramente dito como sendo o sentido da palavra [I think, quite obvious that the word [good] is ambiguous – that we use it in different senses in different contexts; and hence that there is no predicate whatever which can be truly said to be the meaning of the word] (PE2, p. 3).

---

154 O artigo de Geach, "Good and Evil" é de 1956 e está na coletânea de Phillippa Foot (Foot:1967) que o contextualiza a partir da réplica de Hare. Ver Foot:1967, p. 64-82.

155 A crítica de Habermas a Moore diz respeito a esse ponto: a incapacidade de Moore de, ao desconsiderar o aspecto pragmático da linguagem, não ser capaz de compreender a especificidade da moral (Habermas:2003, p.73s).

Assim, Moore estava consciente dessa crítica[156] e parece resolvê-la da seguinte maneira: frente à ambigüidade do uso dos termos éticos na linguagem cotidiana, Moore assume que alguns deles, no uso cotidiano, seriam definíveis. Isso o leva a matizar e especificar seu argumento. O que ele sustenta é que a bondade, conceito único na estrutura do Universo, é indefinível e que o sentido (o "means" da passagem acima) que destaca, e ao qual está interessado, é aquele relacionado a esse conceito específico, ou na expressão de Baldwin, a essa intenção.

O terceiro problema diz respeito a um problema de certa monta: o paradoxo da análise. Moore formula esse problema em sua réplica aos críticos e, em especial, em a sua réplica ao artigo de Langford que foi o primeiro a chamar a atenção de Moore para a existência do paradoxo (RMC, p.660-667).

A formulação desse paradoxo se deve à constatação de que o uso de significar (means), aquele que repetidas vezes aparece no *Principia*, é problemático por confundir duas coisas diferentes: definir um conceito e definir uma expressão verbal tal como a passagem de RMC citada no início dessa seção apontava.

Tomemos duas proposições[157]:

(1) "Ser um solteiro é ser um homem não casado"

Se essa afirmação é verdadeira, ela é idêntica à afirmação:

(2) "Ser um solteiro é ser um solteiro"

Diz Moore:

---

[156] E aponta como já estava consciente disso no próprio texto do Principia (PE§16). No artigo "*Is goodness a quality?"* afirma o seguinte: "We all of us very often both use and understand sentences in which the adjective 'good' occurs. But it seems to me very certain that in different sentences we both use and understand this word in a considerable number of different senses. In other words, the word 'good' is highly ambiguous" (PP, p.89-90).
Moore reconhece o livro de Ross, *The Right and The good*, como a origem dessa tese. Mais do que isso, no entanto, a verdadeira explicação parece ser relacionada ao amadurecimento das concepções de Moore em torno da análise enquanto análise da linguagem. Ele, por exemplo, não aponta nesse texto de 1932 a discussão dos diversos sentidos que o termo 'bom' assume como algo "não filosófico" como constantemente fazia em PE.

[157] O exemplo de Moore é intraduzível 'brother' e 'male sibling' (RMC, p. 662).

> Mas é óbvio que essas duas afirmações não são a mesma; e é também óbvio que ninguém poderia dizer que por afirmar '2' está fornecendo uma análise do conceito [But it is obvious that these two statements are not the same; and obvious also that nobody would say that by asserting '2' you were giving an analysis of the concept] (RMC, p. 665).

As conseqüências para o funcionamento do argumento da questão aberta são graves uma vez que sua formulação faz as mesmas assunções quanto a bondade e qualquer definição naturalista.

A solução de Moore é supor que a análise conceitual corre junta a análise verbal: "one must suppose that both statements are in some sense about the expression used as well as about the concept' (RMC, p. 666). Nesse sentido, Moore parece manter uma indistinção entre sentido e referência que poderia também ser identificada no primeiro problema que apontei acerca da vagueza dos termos que ele usa para se referir à bondade. Mais ainda: Moore parece intencionalmente aprofundar a indistinção entre proposições sobre o mundo e sobre a linguagem:

> Os dois fatos evidentes sobre esse assunto que, parece-me, devem ser rapidamente sustentados são os seguintes: que, se ao fazer uma dada afirmação, de alguém é corretamente dito que "está dando uma análise" de um conceito, então (a) tanto o analysandum quanto o analysans devem ser conceitos, e, se a análise é correta, devem, em algum sentido, ser o mesmo conceito, e (b) que a expressão utilizada para o analysandum deve ser uma expressão diferente da usada para o analysans... e (c) que a expressão usada para o analysandum deve não apenas ser diferente da utilizada no analysans, mas devem diferir de modo que a expressão usada para o analysans deve explicitamente mencionar conceitos que não são explicitamente mencionados pela expressão usada para o analysandum. [The two plain facts about the matter which seems to me one must hold fast to are these: that if in making a given statement one is to be properly said to be 'giving an analysis' of a concept, then (a) both analysandum and analysans must be concepts, and, if the analysis is a correct one, must, in some sense, be the same concept, and (b) that the expression used for the analysandum must be a different expression from that used for the analysans… and (c) that the expression used for the analysandum must not only be different from that used for analysans, but that they must differ in this way, namely, that the expression used for the analysans must explicitly mention concepts which are not explicitly mentioned by the expression used for analysandum] (RMC, p.666).

O que temos aí é uma dupla conseqüência:

De um lado, uma defesa do empreendimento da definição conceitual uma vez que a "análise" a ser fornecida, de acordo com 'c', apresentará o modo de relação que os conceitos de uma definição se relacionam (o que, no entanto, depende de algo que Moore não fornece que é a questão de como a necessidade analítica diferencia-se de uma sintética)[158].

De outro lado, o paradoxo da análise parece ampliar a formulação de Frege em torno dos modos de apresentação. Ele não diz respeito apenas a diferença entre sentenças informativas e triviais, mas também a distinção dessas duas sentenças com uma terceira: aquela que a análise revela. Diz Cobb:

> De forma ampla, enquanto o enigma de Frege pergunta pelo que distingue uma sentença informativa como *(a') ser uma esfera = ser uma superfície tridimensional na qual todos os pontos são eqüidistantes de um ponto comum* da trivial *(d) ser uma esfera = ser uma esfera.*
>
> O paradoxo da análise pergunta pelo que distingue (a') de (d) e da sentença não trivial *(b') ser uma esfera = ser um globo.*
>
> Para fazer esta última distinção devemos fornecer uma exposição do tipo de informação que uma análise implica que outras afirmações informativas não o fazem. Se compreendermos a relação entre os dois enigmas deste modo, então o enigma de Frege é apenas "meio" paradoxo da análise. (Cobb:2001, p. 424-425).

Sem poder adentrar nessa questão com o nível de detalhe necessário reproduzo a tese de Dall'Agnol:

> a própria filosofia de Moore parece ter recursos para evitar o paradoxo ao distinguir dois tipos de identidade: um analítico ('isto é idêntico consigo mesmo': a=a) e outro sintético ('isto é idêntico com aquilo': a=b). Assim, a identidade entre analysandum e analysans é sintética, exatamente como numa equação matemática... mas nem por isso necessariamente falsa. Realmente, o paradoxo da análise é apenas aparente (Dall'Agnol:2005, p. 53).

O fato é que, no entanto, essa tese de Dall'Agnol é contrária à própria avaliação de Moore que, no trecho anterior de RMC que citei acima, confessa suas incertezas ("I cannot give any clear solution to the puzzle" RMC p.666).

158 Em RMC, p. 667, Moore claramente indica que não saberia apontar o que as distingue.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

Em Inglês

- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge*,* Cambridge University Press.
- Moore, G. E. 1903b. "Review: Brentano, F. The origin of the knowledge of right and wrong". International Journal of Ethics, vol. 14, n° 1, Oct, p. 115-123.
- Moore, G. E. 1912. *Ethics*. Londres, Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1922. *Philosophical Studies*. Londres, Paul, Trench, Trubner & Co.
- Moore, G. E. 1942a. "An Autobiography*"* In: Schilpp, P. A. *The Philosophy of G. E. Moore*. Nova York, Open Court.
- Moore, G. E. 1942b. "A reply to my critics". In: Schilpp, P. A. *The Philosophy of G. E. Moore*. Nova York, Open Court.
- Moore, G. E. 1953. *Some Main Problems of Philosophy*. Londres, Allen & Unwin.
- Moore, G. E. 1959. *Philosophical papers*. Paterson, N. J.: Littlefield, Adams.
- Moore, G. E. 1966. *Lectures on Philosophy*. Londres, George Allen & Unwin.
- Moore, G. E. 1986. *The Early Ensays*. Philadelphia, Temple University Press.
- Moore, G. E. 1991. *Elements of Ethics*, Regan, T. (ed). Philadelphia, Temple University Press.
- Moore, G. E. 1993. *Principia Ethica: Revised Edition*, Baldwin, T. (ed). Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore, G. E. 1994. *Selected Writings*. Baldwin, T., (ed.), Londres, Routledge.

Em Português

- Moore, G. E. & Russell, B. 1974. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural. Tradução de trechos de Moore:1903, Moore:1922 e Moore:1953.
- Moore, G. E. 1998. *Principia Ethica*. São Paulo, Ícone. Tradução de parte de Moore:1993.
- Moore, G. E. 1999. *Principia Ethica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian. Tradução de Moore:1993.

Em Espanhol

- Moore, G. E. 1994. *Ensayos Éticos*. Barcelona, Planeta-Agostini. Tradução de trechos de Moore:1986.

Bibliografia Secundária

Revistas

- *Ethic@ Vol. 2, nº 1. Jun 2003. Edição especial do centenário de Principia Ethica.*
- *Ethics* 113 (2003) — *Special Edition for Centenary of Principia Ethica.*
- *Journal of Value Inquiry, n. 37, 2003 – Centenary of the publication of Principia Ethica.*

Livros e Artigos

- Anscombe G. E. M. 1981. "Modern Moral Thinking". In: *Collected Papers 3 – Ethics, religion and politics*. Oxford, Basil Blackwell, p. 26-42.
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. New York, Dover.
- Ayer, A. J. 1977. *Parte de mi vida*. Madrid, Alianza Universidad.
- Baldwin, T. 1981. "Moore's rejection of idealism" In : Rorty et All. *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baldwin, T. 1985. "Ethical Non-naturalism." In Hacking 1985. 23-45.
- Baldwin, T. 1992. *G. E. Moore*. London, Routledge.
- Baldwin, T. 1993. "Editor's Introduction" In: Moore, G. E. *Principia Ethica: Revised Edition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baldwin, T. 1999. "La valeur intrinsèque chez Brentano et Moore". *Philosophiques* 26/2, Automne, , p. 231-243.
- Baldwin, T. 2004. "The indefinability of good". *Journal of Value Inquiry*, n.37, p.313-28.
- Ball, S. 1988. "Reductionism in Ethics and Science: A Contemporary Look at G.E. Moore's Open-Question Argument." *American Philosophical Quarterly*. 25, 197-213.
- Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word*. Oxford, Oxford University Press.
- Blackburn, S. 1985. "Supervenience Revisited" in Hacking:1985.
- Blackburn, S. 1993. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford, Oxford University Press.
- Blackburn, S. 1998. *Ruling Passions*. Oxford, Clarendon Press.
- Boyd, R. 1988. "How to be a Moral Realist" in Sayre-McCord, 1988.
- Brandom, R. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge, Harvard University Press.
- Brandt, R. B. 1979. *A theory of the good and the right*. New York, Oxford University Press.
- Brink, D. 1986. "Externalist Moral Realism". *Southern Journal of Philosophy*. Supplement. p. 23-42
- Brink, D. 1989. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Broad, C. D. 1961. "G. E. Moore's latest published views on ethics". *Mind*, Vol. LXX, nº 280, Oct. 1961.
- Butler [et. alii]. 1996. *Filosofia moral britânica – vol. 1*. Campinas, Editora da Unicamp.
- Campbell, R. & Woodrow, J. 2004. "Why Moore's Open Question is Open: The Evolution of Moral Supervenience". *The Journal of Value Inquiry*, 37. p. 353-372.
- Canto-Sperber, M. 2001. *Dictionnaire D'èthique et de Philosophie Morale*. Paris, PUF, 3ª ed.
- Canto-Sperber, M. e Ogien, R. 2003. *La philosophie morale*. Paris, PUF.
- Chediak, K. 2006. "O problema da falácia naturalista para o projeto de uma Ética evolucionista". *Kriterion*, N°113, Jun, p. 147-57.
- Cobb, J. 2001. "Problems for linguistic sollutions to the paradox of analysis". Metaphilosophy, vol.32, n°4, Jul. 2001, p. 419-26.
- Crisp, R. 1996. "Naturalism and Non-Naturalism in Ethics", in S. Lovibond and S.G. Williams, eds., *Identity, Truth and Value* (Blackwell Publishers: Malden, MA), 113-129.
- Dall'Agnol, D. 2001. "A Falácia Naturalista". *Rumos da Epistemologia Vol. 5 – Argumentos Filosóficos*. NEL/UFSC, Florianópolis,
- Dall'Agnol, D. 2003. "Intrinsic Value: Analysing Moore's Aristotelian Approach". *Ethic@*, v. 2, n.1. p. 59-83.
- Dall'Agnol, D. 2005. *Valor Intrínseco*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- Dancy, J. 1981. "On Moral Properties". *Mind*. 90. p. 367-385.
- Darwall, S., Gibbard, A., and Railton, P. 1992. "Toward Fin de siècle Ethics: some trends", *The Philosophical Review* 101, Nº1, Jan. p. 115-189.
- Darwall, S., Gibbard, A., and Railton, P. 1997. *Moral discourse and practice*. New York, Oxford University Press.
- Daval, R. 1997. *Moore et la Philosophie Analytique*. Paris, PUF.
- Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. New York, Oxford University Press.
- Dennett, D. 1995. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meaning of life*. Nova York, Simom & Schuster.
- Drai, D. 2000. "Moral Supervenience and Moral Thinking". *Disputatio* 8, May 2000.
- Dreier, J. 1993a. "The Supervenience Argument against Moral Realism", *Southern Journal of Philosophy* 30.
- Dreier, J. 1993b. "Structures of Normative Theories" *The Monist* 76 p. 22-40.
- *Ewing, A. C. 1953. Ethics*. New York, Free Books.
- *Fieser, J. 1993. "*Moore, Spencer and the naturalistic fallacy*". History of Philosophy Quarterly. Vol. 10 p. 271-77.*

- Foot, P. (Org.) 1969. *Theories of Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Frankena, W. 1939. "The Naturalistic Fallacy". *Mind* 48, 464-477.
- Frankena, W. 1975. *Ética*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Gauthier, D. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, Oxford University Press.
- Geach, P. T. 1965. "Assertion". *Philosophical Review* 74.
- Griffin, J. 1996. *Value Judgment*. Oxford, Claredon Press.
- Habermas, J. 2003. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Hacking, I. (ed.). 1985. *Exercises in Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hampton, J. E. 1998. *The Authority of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford, Claredon Press.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: its level, method and point*. Oxford, Claredon.
- Hare, R. M. 1984. "Supervenience". *Proceedings of The Aristotelian Society Supplementary*, Volume 58, p. 1-16.
- Hare, R. M. 1997. *Sorting Out Ethics*. Oxford, Claredon.
- Harman, G. 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York, Oxford University Press.
- Horgan, T. & Timmons, M. 1992a. "Nondescriptivist Cognitivism: Framework for a New Metaethic," *Philosophical Papers* 29, p. 121-153.
- Horgan, T. & Timmons, M., 1992b. "Troubles For New Wave Moral Semantics: The 'Open Question Argument' Revived," *Philosophical Papers* 21, p. 153-175.
- Horgan, T. 1993. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World. Mind, Vol. 102, nº 408, October 1993, p.555-586.
- Hudson, W. D. 1970. *Modern Moral Philosophy*. Macmillan, Londres.
- Hume, 1739. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo, Unesp, 2000.
- Hurka, T. 1998. "Two Kinds of Organic Unity", *The Journal of Ethics 2*, p. 299-320.
- Hurka, T. 2001. Virtue, Vice and Value. Oxford, Oxford University Press.
- Hutcheson, F. 1969 (1725). *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 4th ed. London. Gregg International.
- Hutchinson, Brian. 2001. *G.E. Moore's Ethical Theory: Resistance and Reconciliation*. Cambridge e New York, Cambridge University Press.
- Hylton, P. 1981. "The nature of proposition and the revolt against idealism" In : Rorty et All. *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jackson, F. 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford, Claredon.
- Joyce, R. 2001. *The Myth of Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Kim, J. 1984. “Concepts of Supervenience”, Philosophy and Phenomenological Research 45. p. 153-176.
- Kirchin, S. 2003. “Ethical Phenomenology and Metaethics”. *Ethical Theory and Moral Practice*, n°6, p.241-64.
- Korsgaard, C. 1986, "Skepticism About Practical Reason." J*ournal of Philosophy*: 5-25.
- Land, M. 2001. *A Mente Externa – A ética naturalista de Daniel Dennett*, Rio de Janeiro, Garamond.
- Larmore, C. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, D. 1983. "New work for a Theory of Universals". *Australasian Journal of Philosophy*, n° 61, 4, pp. 343-77.
- Lewy, C. 1964. “G. E. Moore on The Naturalistic Fallacy”, *The Proceedings of the British Academy*, Vol. L.
- Little, 1994. "Moral Realism II: Non-Naturalism". *Philosophical Books*, n° 35, p. 225-232.
- Loobuyck, 2005. “Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics”. *Metaphilosophy*, Vol. 3, n° 3, Abril 2005.
- Lunardi, G. M. 2003. *A Universalidade dos Juízos Morais na Ética de Hare*. TESE DE MESTRADO – UFSC.
- MacIntyre, A. 1985. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, Duckworth.
- Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York, Penguin.
- McDowell, J. 1985. “Values and Secondary Qualities” In: Honderich (Org.) *Morality and Objectivity: A tribute to J. L. Mackie*. Londres, Routledge.
- Metz, R. 1950. *A Hundred Years of British Philosophy*. Nova York, Macmillan.
- Mill, J. S. 1998. *On Liberty and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- Miller, A. *Introduction to Contemporary Metaethics*. Londres, Polity Press.
- Millgran, E. (Org.) *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge, MIT Press.
- Moser & Carson. 2001. *Moral Relativism – A Reader*. New York, Oxford University Press.
- Murdoch, I. 1970. *The Sovereignty of Good*. Oxford, Blackwell.
- Musacchio. 2005. *Applying the notion of supervenience in Earth Sciences*. Comunicação Pessoal.
- Nagel, T. 2004. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo, Martins Fontes.
- Nelson, J. 1976. “Moore” In: Edwards (Org.) *The Encyclopedia of Philosophy,* Nova York, Macmillan. p. 372-381.
- Olson, J. 2003. “A Question about Supervenience and Value-Making Properties”. Artigo da internet.
- Pigden, C. 1993. "Naturalism". In Singer:1993. p. 421-431.

- Plantinga, A. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford, Claredon Press.
- Prior, A. N. 1949. "The naturalistic fallacy: the logic of its refutation". *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Prichard, H.A. 2002. *Moral Writings*. Londres, Oxford University Press.
- Putnam, H. 2004. *Ethics without ontology*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Putnam, H. 2002. T*he Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other essays*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized" & "Natural Kinds" in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.
- Railton, P., 1986, "Moral Realism," *Philosophical Review*, n° 95: 163-207.
- Ramsey, F. P. 1931. *The Foundations of Mathematics*, ed. R. B. Braithwaite. London, Routledge.
- Raphael, D.D. 1991. *British Moralists 1650-1800*. Indianapolis, Hackett.
- Rashdall, Hastings. 1948. *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*. London: Cumberlege.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Regan, Tom. 1986. *Bloomsbury's Prophet: G.E. Moore and the Development of his Moral Philosophy.* Philadelphia: Temple University Press.
- Rohatyn, Dennis A. 1987. *The Reluctant Naturalist: A Study of G. E. Moore's Principia Ethica.* Lanham, University Press of America.
- Ross, W.D. 1930. *The Right and The Good.* Oxford, Oxford University Press
- Russell, B. 1966 [1909] "The Elements of Ethics" In: *Philosophical Essays*. Nova York, Simon and Schuster.
- Sabada, J. 1989. "Ética analítica" *in:* Camps V. (Org.) *Historia de la ética 3 – La ética contemporánea.* Barcelona, Crítica. p. 163-220.
- Sayre-McCord, G., ed. 1988. *Essays on Moral Realism*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Schilpp, P.A. (ed.) 1942. *The Philosophy of G.E. Moore*. The Library of Living Philosophers. Evanston, Northwestern University.
- Searle, J. 1964, "How To Derive 'Ought' From 'Is'," *Philosophical Review*, 73: 43-58.
- Searle, J. 1997. *A redescoberta da mente*. São Paulo, Martins Fontes.
- Sellars & Hospers (ed*). Readings in Ethical Theory: Second Edition*, New York.
- Shafer-Landau, R. 1994. "Supervenience and Moral Realism". *Ratio*, 7. p. 145-152.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism – A Defence*. Oxford, Oxford University Press.

- Sidgwick, H. 1902. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. Indianapolis, Hackett.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. Indianapolis, Hackett.
- Sidgwick, H. 1907b. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, H. Spencer, and J. Martineau*, ed. E. E. Constance Jones, London: Macmillan.
- Singer, P. (ed.) 1993. *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell.
- Soames. A. 2003. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Vol. 1. The Dawn of Analysis*. Princeton, Princeton University Press.
- Sobel, J. H. 2003. *The Good and Gold*, Disponível em: <http://www.scar.utoronto.ca/~sobel/> Acesso em 04/2003.
- Stalnaker. 2003. "Varieties of Supervenience". *Ways a World Might Be*. Oxford, Claredon.
- Stevenson, C. 1937 "The emotive meaning of Ethical Terms", *Mind* 46.
- Stevenson, C. 1944. *Ethics and Language*. New Haven, Yale University Press.
- Stroll, A. 1994. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Nova York, Oxford University Press.
- Thomson, J. J. 2003. "The Legacy of Principia". Artigo da Internet.
- Tollefsen, C. 1999. "Sidgwickian Objectivity and Ordinary Morality", *The Journal of Value Inquiry 33*, 57-70.
- Veloso, C. W. 2004. *Aristóteles Mimético*. São Paulo, Discurso.
- Warnock, G. J. 1967. *Contemporary Moral Philosophy*. Londres, Macmillan.
- Williams, B. 1972. *Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1965. "Lecture on Ethics*". The Philosophical Review*, 74.
- Wright, R. 2006. *O Animal Moral*. Rio de Janeiro, Elsevier.
- Zalta, E. N. 2006. (ed), *Standford encyclopedia of philosophy*. In: <http://plato.stanford.edu//entries/> Versão de março de 2003.
- Zangwill, 2005. "Moore, Morality, Supervenience, Essence, Epistemology". *American Philosophical Quarterly*, Vol. 42, Nº 2, April.
- Zangwill, N. 1995. "Moral Supervenience" *Midwest Studies in Philosophy*, n°. XX.